

HERFRIED MÜNKLER

A németek
és mítoszaik

FORDÍTOTTA

Liska Endre

X 157609

HERFRIED MÜNKLER

A németek és mítoszaik



EURÓPA
KÖNYVKIADÓ
BUDAPEST, 2012

Originally published under the title
„Die Deutschen und ihre Mythen“

Copyright © 2009 Rowohlt.Berlin Verlag GmbH, Berlin
Published by permission of Rowohlt Verlag GmbH, Reinbek
bei Hamburg

Die Übersetzung dieses Werkes wurde vom Goethe-Institut
aus Mitteln des Auswärtigen Amtes gefördert
A mű fordítását a Goethe Intézet támogatta

Hungarian translation © Liska Endre, 2012

A mű teljes terjedelemben való megjelentetésére a Kiadó nem vállalkozhatott, a válogatásnál a magyar olvasó feltételezett érdeklődését tartottuk szem előtt. Ugyancsak terjedelmi okokból rövidíteni kellett a végjegyzeteket is: elhagytuk a szerző kiegészítő kommentárjait.

SZTE Klebelsberg Könyvtár



J000976657



X 157 609

ELŐSZÓ

[RÉSZLET]

A politikai mítoszok minden európai nemzet történetében fontos szerepet játszottak, de Németország a politikai mitográfia valóságos eldorádója volt. Ez a *Bildungsbürgertum*-nak, a művelt polgárságnak a politika értelmezésében játszott meghatározó szerepével és a kései államalapítással függ össze. 1871-ig csupán mítoszok és szimbólumok reprezentálták a nemzetet, s ennek következtében a nemzeti várankozások és törekvések csak szimbolikus formában nyertek kifejezést. A politikai élmény deficitje felfokozott várankozásokat keltett, s ezeket illusztrálják a különböző mítoszok. Heinrich Heine sokat gúnyolódott a németek „levegőt markoló” igyekezetén, de aligha volt más, aki nála jobban tudta volna, hogy milyen hatalmas erő rejlik ezekben az „agyrémekben”. Életműve nagy részét olyan kísérletnek tekinthetjük, amelynek célja ezen erő megzabolázása volt. Ez is része annak a „mítoszmunkának” – a kifejezés Hans Blumenbergtől származik –, amelyet könyvünkben leírni és elemezni szándékozunk.

Az 1871-es birodalomalapítás összhangba hozta a mítoszok által kialakított szimbolikát és a politikai-kormányzati struktúrát, a császári Németországra

jellemző „emlékmű-emelési láz” ennek az egymásra találásnak volt a következménye. A várakozási horizont és a megélt valóság rövid életű egybeolvadása valóságos szakralizálási hullámot váltott ki, amiben a polgárságnak az a törekvése jutott kifejezésre, hogy meghatározó szerepet kapjon a politika és a kultúra értelmezésében. Ugyanis a bismarcki birodalomalapítással a polgárság politikai programjának csak az egyik fele valósult meg – a nemzet egyesülése egyetlen államban –, a program másik fele, amely a politikai vezetés megszerzését tűzte ki célul, nem. A polgárság tehát a politikai mítoszok alakításával és értelmezésével kárpótolta magát azért, hogy nem kapott részt a politikai hatalomból, tehát ily módon kívánta vezetni és irányítani a politikai, közigazgatási és katonai arisztokrata elitet. Ezzel magyarázható a mítoszok formálódásának dinamikája és a róluk folytatott viták hevesége. Némileg sarkítottan megfogalmazva: a *Bildungsbürgertum* egyes rétegei a politikai mítoszok segítségével terelték maguk előtt és ösztökölték újabb és újabb célok felé az arisztokrata elitet. Ez a folyamat az 1914 és 1917 közötti években, a háborús célokról folytatott vitákban érte el csúcspontját: a különböző politikai csoportosulások egymást túllicítálva hozakodtak elő egyre merészebb elképzelésekkel, ami lehetetlenné tette a „győztes békével” szemben szitokszóként emlegetett „tárgyalásos békét”. A németek politikai mítoszai végzetes szerepet játszottak ezekben a vitákban.

De mi a magyarázata annak, hogy a németek csak 1945-ben és nem már 1918/19-ben vizsgálták felül politikai mítoszaikat? Hiszen a köztársaság kikiáltása és a kormány alárendelése a parlamentnek minden lehetőséget megadott az állampolgároknak, hogy aktívan kivegyék részüket a politikai döntésekből. A polgárság jelentős része azonban nem élt ezzel a lehetőséggel, nem érezte magáénak a weimari köztársaságot, vagy éppenséggel ellenséges érzelmeket táplált vele szemben. Ennek egyik oka a háborús vereség miatt érzett keserűség és a vereséget követő helyzet revideálásának a vágya lehetett, a politikai mítoszok pedig alkalmasnak látszottak arra, hogy szellemileg újra felfegyverezzék a nemzetet. A másik oknak a munkásság politikai felemelkedését kell tekintenünk. A polgárság számára végre elérkezett az a pillanat, amelyben már nem kellett beérnie a politika és a kultúra értelmezőjének a szerepével: valódi hatalomhoz jutott, de frissen megszerzett hatalmát kénytelen-kelletlen meg kellett osztania a munkássággal. Ez váratlan fejlemény volt, és jelentős mértékben járult hozzá ahhoz, hogy a polgárság konzervatív és nacionalista csoportjai visszavonuljanak mítoszaik megerősített sáncai mögé, innen támadják a nem-szeretett köztársaságot, és innen készítsék elő a döntő rohamot ellene. A politikai mítoszokat, amelyeket korábban a császári birodalom politikai irányvonalának és célkitűzéseinek szolgálatába állítottak, most a köztársaság lejáratására használták fel, azt állítva, hogy ez a köztársaság gyenge, és hogy árulásban

fogant. Ugyanakkor olyan várakozási horizontot alakítottak ki, amely összeegyeztethetetlen volt Weimar politikai rendjével, és amelynek nem kis része volt egy eljövendő vezér útjának egyengetésében, illetve a vezérségre tartott igény elfogadásában. Ilyen súlyos árat kellett fizetniük a németeknek azért, hogy bizonyos időszakokban a mítoszaik megszállottjai voltak.

A második világháború után ezzel szemben olyan mítoszpolitikai fordulat következett be, amelynél radikálisabbat elképzelni sem lehetett. Csaknem minden politikai mítosz lejáratódott: értelmetlenné vált az alvó Barbarossa visszatérésében reménykedni, a Nibelungok sem tértek vissza Keletről, a germán identitás, amelyre a németek korábban olyan büszkék voltak, nem érdekelt senkit, és gyanússá vált a porosz mítosz is.

Különböző módon tekintett a régi német mítoszok romjaira az NDK és a Szövetségi Köztársaság. Míg az NDK új mítoszrendszert alakított ki, amelynek középpontjában olyan események álltak, amelyeket a munkás-paraszt állam előtörténetének lehetett beállítani – a parasztháború, a Napóleon elleni felszabadító háborúk és az antifasiszta ellenállás –, a Szövetségi Köztársaságban egy ideig eltakarítatlan maradt a mítoszpolitikai romhalmaz. Amennyire lendületesen folyt a nyugatnémet városokban a „romtalanítás”, olyan kelletlenül láttak hozzá Németország nyugati részében az egykori nagyhatalmi ábrándok politikai-mítoszi romjainak az eltakarításához. Ez oda vezetett, hogy némelyek, ha kedvük tartotta, beáshatták magu-

kat a romok közé, senki nem zavarta őket. Hamarosan megmutatkozott azonban, hogy politikai marginalizálódásra van ítélve az, aki tartósan itt kívánja berendezni szellemi otthonát. Ami megmaradt a romokból, azt legfeljebb az iskolai történelemoktatásban lehetett felhasználni, minden mítoszpolitikai igény nélkül. Az emlékművek mint turisztikai látványosságok piaci értékke váltak, elvesztették politikai üzenetüket. S éppen a politikai üzenetről való lemondás volt a feltétele annak, hogy piaci értékke válhassanak. Mindez bizonyos távolságtartásra ösztönözte az emlékművek látogatóit, és mivel többé senki nem várta el tőlük, hogy szent borzongással szemlélődjenek, megengedhették maguknak, hogy minden megkötöttség nélkül, turista módjára kíváncsiskodjanak.

A mítoszi narratívákról mindazonáltal a Szövetségi Köztársaság sem mondhatott le teljesen. A konzummítoszok nemcsak a vásárlási kedv fokozását szolgálták és a marketing eszközei voltak egy jóléti társadalomban, de fel lehetett őket használni ellenmítoszként az NDK mítoszrendszerével szemben is – amely azzal az igénnyel lépett fel, hogy bizonyítsa: a keletnémet állam a jobb Németország –, amennyiben felhívták a figyelmet az NDK-ban uralkodó notórius ellátási nehézségekre és a lakosságot sújtó utazási korlátozásokra. A nyugatnémet konzummítoszok ily módon ellensúlyozták azt az antifasiszta alapító mítoszt, amellyel az NDK a Hitlerrel szembeni ellenállást és a náci rendszer szétzúzását magának sajátította ki. (...)



A mítoszokban megnyilvánuló önértelmezésnek e több különféle formája immár a múlté. Hogy mennyire hatnak ma is, inkább a felszín alatt, mint közvetlenül kimutatható módon, azt érdemes lenne külön vizsgálódás tárgyává tenni, de könyvünk is tartalmaz néhány ilyen irányú utalást. A németek politikai mítoszaira való visszatekintés mindenesetre arra enged következtetni, hogy némely ezek közül változatlanul életre kelthető, mások új formát ölthetnek, így továbbra is ajánlatos fokozott figyelemmel követni a mítoszpoétikai háttérrel meg támogatott politikai kezdeményezéseket, mint ahogy azt a kérdést sem zárhatjuk le véglegesen, hogy lemondhat-e a politika az alapító mítoszokról, valamint a rövid és hosszú távú ígéretek mítoszba foglalásáról.

Árulás, hősiesség és önfeláldozás

A NIBELUNGOK MINT ÁTOK ÉS SORS

Az átok és sors mítoszi fogalmak. A mítosz hatalmára utalnak, és azt a meggyőződést fejezik ki, hogy a benne foglalt jövődőlés megváltoztathatatlan. Ami a sors könyvében meg van írva, beteljesül, nincs menekvés, az ember minden igyekezete hiábavaló. A legjobb példa erre az Oidipusz-mítosz. A szülők és Oidipusz mindent megtesznek azért, hogy elkerüljék az orákulum megjövendölte sorsukat, amely szerint a fiú meg fogja ölni apját és gyermeket nemz saját anyjával. Laiosz és Iokaszté megparancsolja egy szolgának, hogy vigye el a gyermeket, és messze Thébától, a hegyek között tegye ki. A szolga azonban nem teljesíti a parancsot, hanem átadja az újszülöttet egy pásztornak, ez továbbadja a korinthuszi királyi párnak, akik mint saját gyermeküket nevelik fel. Felnőve Oidipusz Delphoiba megy, és maga is meghallja a sorsára vonatkozó jóslatot, ezért nem tér vissza vélt szüleihez. Így következik be, hogy találkozik igazi apjával, akivel szóváltásba keveredik, és megöli. De a jóslat második része is beteljesedik: Oidipusz megszabadítja Thébát az emberevő szörnyetegtől, és jutalmul elnyeri az özvegy királyné kezét.¹ Nem me-



Jelenet Fritz Lang *A Nibelungok* című filmjéből (1923/24):
a tronjei Hagen (Hans Adalbert von Schlettow) Gunther királyt
(Theodor Loos) védelmezi Etzel égő palotájában.

nekülhet a családját sújtó átok elől, sorsát senki nem kerülheti el.

Minden felvilágosító programnak arra kell tehát törekednie, hogy a „sors” és az „átok” fogalmához kapcsolódó hiedelmeket eloszlassa az ész segítségével, és az embert – mint individuumot és kollektívát egyaránt – sorsának urává tegye. Ahhoz, hogy az emberek szabadok és sorsuk felelős irányítói legyenek, így az aufklérista credo, először el kell jutniuk oda, hogy ilyennek lássák magukat. „Fel kell világosítani” őket, minden olyan elképzelésről, hogy ami történt és történni fog, eleve el van rendelve és megváltoztathatatlan, meg kell szabadítani gondolkodásukat ezektől a tévhitektől.² Nem véletlen, hogy a 18. századi felvilágosodás és a 19. századi emancipációs mozgalmak a vallást tekintették legfőbb ellenségüknek. Azon hiedelmek mögött azonban, hogy a politikai közösségek történetét a sors irányítja, inkább mitológiai elképzelések állnak, mint a zsidó vagy a keresztény vallás.

A mítoszokból hiányzik a mindenható Isten eszméje, aki önkényesen vagy kegyelemből megváltoztathatja azt, amit eldöntött és kinyilatkoztatott. A politikai mítoszok világában csak Kasszandrák vannak, a baj tehetetlen hírnökei, nincsenek Jónások, akik próféciájukkal hatnak az emberekre, és elhárítják a megjövendő katasztrófát.³ Kasszandrának lenni nyilvánvalóan kellemesebb vagy legalábbis kényelmesebb a szellemi elit számára, mint Jónásnak. A dolgok mennek a maguk útján, ahogy elrendeltetett, nem kell azzal szá-

molni, hogy Isten megváltoztatja szándékát, és mégsem pusztítja el Ninivét, mert meghatotta lakóinak bűnbánata. Vagyis Kasszandrát nem fenyegeti az a veszély, mint Jónást, hogy Isten meghazudtolja, mert nem teljesíti be az általa meghirdetett ítéletet. Sem a görög, sem a germán istenek nem rendelkeztek ilyen hatalommal, lehetőségeiknek szűk korlátokat szabott a sors. Az, ami elrendeltetett, be is következett. Ha elszakadt a moirák vagy a normák fonala, az isteneknek nem állt hatalmukban, hogy összekötözzék. Ez olyan bizonyosságot jelentett a jövőre nézve, amelyet egyetlen kinyilatkoztatott vallás sem tudott adni, az emberiség jövőjét formáló lehetőségekkel kapcsolatos aufklérista elképzelések pedig végképp nem.

A mítoszi eleve elrendeltségnek ez a „bizonyossága” ad magyarázatot arra, hogy miért éppen a felvilágosodás valláskritikájával egy időben keltek új életre a mitologikus elképzelések a politika szolgálatában, és miért éppen ott, ahol a felvilágosodás háttérbe szorította a vallást.⁴ Ahol minden lehetséges, ott nincs bizonyosság – és ez kifejezetten kellemetlen a szellemi elit számára. A mítoszokhoz, az apokaliptikus jövődölésekhez való menekülés vagy a determinált haladásba vetett hit, az elkerülhetetlen sorsba való fatalista belenyugvás vagy a nemzetet sújtó átok elhárítására tett kétségbeesett kísérletek jellemzik a 19. század politikai gondolkodását, mindenekelőtt Németországban, ahol a politikai helyzet alakulása különösen bizonytalan volt, és sajátosan felfokozott várakozással tekintettek a jövőbe.⁵

A *Nibelung-ének* és vele együtt a középkori irodalom más szövegeinek, különösen a *Hürnen Seyfried*-nek,⁶ valamint Wagner tetralógiájának, *A Nibelung gyűrűjének* fogadtatása, majd politikai díszletként való változtatás felhasználása a mítoszmunkának arra a fázisára utal, amikor a mítoszok már közvetlenül hatnak a politikára.⁶

August Wilhelm Schlegel szerint „ha a *Nibelung-éneket*, amely egy dicső világot tár elénk, nagy embereket hazafias, férfias lelkülettel, ha egy ilyen művet tesznek meg a német ifjúság nevelésének fő könyvévé, akkor sikerülni fog erőteljes férfiakat nevelni és helyreállítani a birodalom egységét”.⁷ A *Nibelung-ének* „német nemzeti eposz”, vélekedett egyik első kiadója, Friedrich von der Hagen,⁸ jogász és germanista, majd amikor a birodalom egységének helyreállítása kézzelfogható közelségbe került, így írt az eposzról egy másik kiadója, Karl Simrock: „Ez a csatatér, a sátrak poézise, seregeket lehet vele előteremteni a földből, ha védekezni kell a birodalmat feldúló gall gyűjtogatók és Róma dolyfe ellen.”⁹

Nem mindig örvendett a mű ilyen nagyrabecsülésnek. Frigyes porosz király így nyilatkozott, amikor Chr. H. Myller könyvkiadó átnyújtotta neki az eposz első teljes kiadását: „Ön túlértékeli ezeket a 12., 13. és 14. századból származó verseket, amelyek kinyomtatását szorgalmazta, és amelyeket a német nyelv gaz-

* Középfelnémet költemény az ifjú Siegfried hőstetteiről. (A ford.)

dagítására annyira alkalmasnak tart. Véleményem szerint fabatkát sem érnek, és nem érdemlik meg, hogy letöröljük róluk a múlt porát. Én mindenesetre nem tűrnék meg ilyen ócska limlomot a könyveim között, hanem kidobnám.”¹⁰ Hegel méltányolta ugyan a *Nibelung-ének* nemzetnevelő funkcióját, de irodalmi értékét korántsem tekintette egyenrangúnak a görög mítoszokéval. Nem vonja ugyan kétségbe a mű „nemzeti szempontból alapvető jelentőségű tartalmát, amikor a családról, a hitvesi szeretetről, a hűbéres és hűbérúr közötti kapcsolatról, a hűséggel ellátott szolgálatról, a hősiességről beszél”, elismerően jegyzi meg továbbá, hogy van a szövegben egy bizonyos „belső tömörség”, de úgy véli, a *Nibelung-ének* „minden epikai bősége ellenére túlságosan drámai és tragikus ahhoz, hogy megfeleljen az eposz követelményeinek; a cselekmény gyakran nem több, mint vad és kegyetlen jelenetek sorozata, a jellemekek pedig, jóllehet érdemes markánsak, és amikor cselekvésre kerül sor, engednek merevségükből, absztrakt nyersségükben mégis inkább a durván megmunkált faszobrokhhoz hasonlítanak, mint Homérosz emberi vonásokkal felruházott, ötletesen egyéni hőseihez és nőalakjaihoz”.¹¹

A politikai felhasználhatóság mindazonáltal hamarosan felülírta az esztétikai fenntartásokat. A *Nibelung-ének*-re várt az a feladat, hogy heroikus áldozatkészségre nevelje a német ifjúságot. Ez azonban nem volt olyan egyszerű. Egy 1917-ben a gimnáziumi tanárok számára kiadott didaktikai kézikönyv ezt

írja: „Ahhoz, hogy a hetedik osztályosokban újra felébredjen az érdeklődés a *Nibelung-ének* iránt, célszerű, ha a tanár az ifjúság nemzeti érzelmeire apelál; és elmondja, hogy 1813-ban a háborúba induló német egyetemi hallgatók szent könyvként vitték magukkal hátizsájukban a *Nibelung-ének*et, amelynek olvasása esténként a tábortűznél a német múlt hőseinek példáját követő, nagy tettekre lelkesítette őket.”¹² Vagyis a kézikönyv a tanulók feltételezett háborús lelkesedésére építve kívánt érdeklődést keltetni bennük a középkori német irodalom iránt.¹³ Ez éppen a fordítottja annak, amit von der Hagen és Simrock várt a költeménytől: az ifjúság heroizálását, „seregek előteremtését a földből”. A cél persze az volt, hogy a nemzeti lelkesedés és a mű iránti érdeklődés egybeolvadjon az érettségi előtt álló diákok gondolatvilágában, Siegfried féktelen erőszakossága és Hagen fatalista halálra szántsága példaként szolgáljon egy olyan nemzedék számára, amelynek útja az iskolapadból egyenesen a lövészárokba vezetett.

A *Nibelung-ének* elmondja, hogy Siegfried, a legyőzhetetlen hős Wormsba, a burgundi udvarba érkezve beleszeret a három burgund király, Gunther, Gernot és Gieselher szép hűgába, Kriemhildbe. Gunther, a legidősebb fivér azonban csak azzal a feltétellel adja hozzá, ha Siegfried titokban segít neki meghódítani a félelmes erejű Brünhildet. Kriemhild és Brünhild viszálya következtében azonban kitudódik a csel, és Brünhild rábeszéli Gunther nagybátyját, Hagent, hogy ölje meg Siegfriedet, és így szerezze vissza

Gunther becsületét. Hagen ismeri Siegfried egyetlen sebezhető pontját, és dárdájával hátulról ledöfi. Később Hagen elrabolja a férje haláláért bosszút forraló Kriemhildtől a Nibelungok* kincsét, és a Rajnába süllyeszti, olyan helyre, amelyet csak ő és a királyok ismernek. Az eposz második részében a Nibelungok a Duna mentén elindulnak kelet felé, hogy eleget tegyenek Etzel (Attila) hun király meghívásának, aki időközben feleségül vette Kriemhildet. Kriemhild kihasználja az alkalmat, és biztatására hű emberei Etzel palotájának csarnokában legyilkolják a bátran védekező burgundokat. Hagen és Gunther tartja magát a legtovább, de ők is alulmaradnak a túlerővel szemben és áldozatul esnek Kriemhild bosszújának.

Az eposz két része mint politikai ígéret és mint átok játszódott le újra Németországban, a kettő között az első világháború képezte a cezúrát. Hogy Németország mennyire azonosította magát Siegfrieddel, azt jól mutatja Heinrich Heine 1840-ben írt *Németország* című verse: „Németország még csöpp gyerek, / Hanem a Nap neki a dajka, / S csecsén nem langy tejet szopik, / De vad lángot, ha bekapja.”*

* Nibelung egy törpe nemzetség (Nibelungok) királya a német mondavilágban, akinek nagy kincsek vannak a birtokában. Siegfried megszerzi ezeket a kincseket, és velük együtt rá és embereire száll a Nibelung név is. Siegfried halála után a kincsek a burgund királyok birtokába kerülnek, ettől kezdve őket nevezi a monda a Nibelungoknak. (A ford.)

A gyermek gyorsan növekedésnek indul, időnként hajba kap a szomszéd gyerekekkel, próbálgatja rajtuk az erejét. A vers ezután így folytatódik:

*Siegfried volt ilyen nemes siheder,
Kiről dalljuk, regéljük egyre,
Magának szablyát kovácsolt, s vele
az üllőt kettőbe szelte.*

*Úgy ám, Siegfried, leszel te is,
Ki veszi csúf sárkány fejét, öl.
Hurrá! Majd sugárzik, kacag
Dajkád, a jóasszony az égről!*

*Sárkányt ölsz, s kincse a tiéd,
Királyi jelvény: így van az jól.
Hurrá! Majd villog fejedén
A korona színaranyból.¹⁴*

Heine ironikusan távolságtartó jóslata 1870/71-ben teljesedett be. Ekkor írta Richard Wagner *A Párizs előtt álló német sereghez* című versét, és „Siege-Fried”*-nek nevezi benne ezt a sereget, amelynek „aggályoskodó diplomaták” és „bosszús demokraták” szeretnének az útjába állni, amikor így okoskodnak:

* A szójáték egyszerre utal a „Siegfried” névre, valamint a győzelemre és a békére. (A ford.)

*Túlzott diadal!
Szerényebben, javallnám,
Békességben örököljétek a Rajnán!
Párizst hagyjátok nekünk értőn vetni tört!
Legyen elég csatatérnek a Wörth!*

Nem Wagner volt az egyetlen, aki a franciák felett aratott győzelmet a Nibelung-mítossszal kötötte össze. Emmanuel Geibels így ír *Németországhoz* című versében:

*Tagjaidba akár az érc dől
a Nibelungok velejéből.*

De még a diadalmámortól elhatárolódó Georg Herwegh is Siegfrieddel hasonlítja össze Bismarckot:

*A nehéz tusa véget ért
A frank sárkány hever legyőzve,
Hoz Nibelung-kincset s babért
Bismarck-Siegfried hazai földre.¹⁵*

Míg más alapító mítoszok, így a Rómát megalapító Romulus és Remus története, a zsidók kivonulása Egyiptomból és a Bastille lerombolása mint a polgári Franciaország alapító mítosza, a múltba tekintenek vissza, hogy bizakodást merítsenek a jövő kihívásaira nézve, a német nemzeti mítosznak kikiáltott *Nibelung-ének* már eleve sokkal inkább a jövőre irányította a figyelmet. Mivel Siegfried és a Nibelungok történetét nem lehetett historizálni,¹⁶ nem lehetett tehát a

múlt valamely eseményéhez kapcsolni,¹⁷ ezért csupán az eljövendő nagyság ígérete volt, olyan váltó a jövőre nézve, amely nem rendelkezett történelmi fedezettel. A mítosz ígérete szerint ez a váltó akkor lesz beváltható, ha az eposzban megénekelt erények, a fékezhetetlen erő, a heroikus elszántság és az odaadó hűség jellemzi a németeket. Ez a magyarázat csaknem valamennyi, a Nibelungokat megidéző megnyilatkozás felfokozott és agresszív hangnemére. Különben is azt, akinek várakozási horizontját ez a mítosz határozta meg, előbb-utóbb a permanens üldöztetési és bekerítettségi mánia kerítette hatalmába, hiszen állandóan a wormszi udvar intrikáinak kitett Siegfriedre és az Etzel palotájában kétségbeesetten védekező burgundokra kellett gondolnia.

Csak akkor nyugodtak meg valamelyest a kedélyek Siegfriedet és a Nibelungokat illetően, amikor a birodalomalapítást követő két évtizedben a Németország kielégítettségét hangoztató bismarcki maxima volt irányadó a politikában. A fent idézett versek azt nyugtázzák, hogy Siegfried megtette a magáét, legyőzte a sárkányt, és a Nibelungok kincse a császári hatalmi jelvények formájában méltó helyre került. Ez a nyugalom azonban nem tartott sokáig. Vagy a nyughatatlan Siegfried érezte magát új tettekre sarkallva, vagy az ellenségek gyűrűje fonódott egyre szorosabbra Németország körül, hogy ajánlatosnak látszott felrobbantani, mielőtt fojtogató szorítása halállossá válnék. A Siegfriedről és a Nibelungokról szóló mítosz nagyon jól beleillett a Német Birodalom

ideges hangulatába,¹⁸ a kettő kölcsönösen ösztönözte és erősítette egymást.

„Körös-körül ellenség – írta Otto Lyon 1893-ban –, a dalnok ezen lelkesült szavai, amelyek századunk elején érvényesek voltak Németországra, a század végén is mindennél találóbban jellemzik a nép helyzetét. Keletről és Nyugatról, kívülről és belülről ellenségek fenyegetnek, akik megátalkodott irigységgel szemlélik a németiség erejének és erényeinek dicső kibontakozását, céljuk pedig az újonnan létrejött, ifjúí fényben tündöklő Német Birodalom romba döntése vagy csalárd módon való aláásása és megsemmisítése.”¹⁹ Oroszország közeledése Franciaországhoz valóban megnehezítette Németország helyzetét, és Tirpitz flottaépítő programja a Nagy-Britanniához fűződő kapcsolatot is szemmel láthatólag megrontotta. Azzal kellett számolni, hogy háború esetén a gyengélkedő Ausztria–Magyarország marad Németország egyetlen szövetségese. Ez nem kényyszerűen adódott az ország geopolitikai helyzetéből, hanem annak a meggondolatlan és handabandázó politikának a következménye volt, amely a wormsí udvarban hangoskodó Siegfriedre emlékeztetett. Félték tőle az ereje miatt és mert sebezhetetlennek hitték, de izgága csendháborítónak tartották, akitől szerettek volna megszabadulni, alapos megleckéztetést azonban mindenképpen szántak neki. Itt mutatkozik meg először a Siegfried-mítosz átka: aki Siegfried módjára viselkedik, nem várhat más elbárást, mint amilyenben Siegfried részesült.

A politika mitikus képekben való megjelenítése olyan következménnyel jár, hogy a konstellációk megváltoztathatatlanak tűnnek, és ez blokkolja azt a megfontolást, hogy a saját magatartásunk megváltoztatásával másokét is meg lehet változtatni. Aki Siegfriednek érzi magát, és a kardjában bíz, szem elől téveszti az erőszakos megoldás alternatíváját. Az első világháború előtti Német Birodalom politikájára inkább a gyámtalanság és esetlenség volt jellemző, mint a mindenre elszánt, háborúra törekvő agresszivitás, de éppen ez vitte bele az országot abba a csapdába, amelyet a *Nibelung-ének* mint nemzeti eposz készített számára; abba a szemléletmódba, hogy nehéz helyzetben csak az ősi erény segít: Siegfried példájára odacsapni, ha ferde szemmel néznek ránk.

A „körös-körül ellenség” mitikus képe nemcsak azzal a felelősséggel szemben tette vakká Németországot, amely saját politikai és katonai bekerítettségéért terhelte, hanem morálisan diszkreditálta a németek előtt más államok politikáját. A német külpolitika nem abból indult ki, hogy olyan érdekekkel áll szemben, amelyeket egyeztetni lehet a sajátjaival, hanem mindenhol irigységet, rosszindulatot, alattomos cselvetést sejtett, ami ellen kíméletlenül fel kell lépni. Az alattomos ellenségekkel körülvett Németország előképe a döntő összecsapás előtti éjszaka Etzel várában, amikor Hagen és Volker őrök az alvó burgundok felett, és megakadályozzák, hogy a hunok rajtuk üssenek. Emmanuel Geibel így írja le ennek az éjszakának a hangulatát:²⁰

*Fénylő csillag az égen
Némán, ridegen áll,
Fegyver csörg a sötétben,
Kinn setteng a halál.*

Volker gondolatai a múltba térnek vissza, amikor fiatal volt, és Siegfrieddel és Hagennel együtt harcolt a burgundok ellenségei ellen. Siegfried meggyilkolásának és a Kriemhilddel való viszálynak az emléke nem kísérti, és dacos elszántsággal készül a másnapi leszámolásra:

*Királyok, rendületlen
Alhattok, örködöm,
A múlt látogat engem,
Éjszaka fényözen.*

*S ha vérben jó a virradat
Ádáz tusára, Isten add!
S tánchoz, Halál, a talpalávalót
Húzhatod!*

A hiszékenyséjük és az arroganciájuk vitte bele a burgundokat ebbe a kétségbeejtő helyzetbe, hiszen visszautasíthatták volna Kriemhild meghívását a hun király udvarába, és a Rajnánál maradhattak volna. Ilyesmiről azonban nem esik szó ezen az éjszakán. A burgundok a halálra készülnek, belenyugodva megváltoztathatatlanul stilizált sorsukba. A halálero-
tika és annak hangoztatása, hogy sorsunkat el kell

fogadnunk, mindig hatásos eszköz volt, ha fokozni kellett a katonák harci kedvét, és ha arra akarták rávenni őket, hogy a biztos vereség tudatában se adják meg magukat. Így a *Nibelung-ének*-nek az a része, amely a burgundok harcáról és pusztulásáról szól, különösen is alkalmas volt az utolsó csatára való buzdításra. Annak hírére, hogy Franciaország, Oroszország és Itália szövetséget kötött a politikailag széttagolt Németország ellen, Felix Dahn a következő sorokat vetette papírra 1859-ben:²¹

*Már küzdenek egyszer imígyen halni bátor német hőseink:
Nibelung-tusa lesz másodízben, elleneink retteghetik,
Az ősi rege jóslat s válóra válva elhoz szörnyű időt,
Németek lélekharangja kongat, s három nép csatán üvölt.
Vértől habosan árad a Rajna és a Duna, úgy jajong,
Fiaikért zúgva perbe szállnak mind a német folyamok;
Fel! Csóvákat a mezőkre, minden hegyről, szét a földeken,
Az ősi tölgyes mind üszkösödve rettentő halotti máglya
legyen!*

*Az ellen győzni fog – de lásson iszonyt, ne arasson diadalt!
Küzdjetek, míg lobogótok nem rongy, míg pengétek szét
nem hasad,
Küzdjetek, míg a végső csapás nem sújtja véresre szívetek,
S mint szilajon szaladt kardba Hagen, a halál keblére
siessetek.*

*Csaták viharai emeltek égig, megillet a hősi halál,
A föld rengjen legközepeig, midőn legbátrabbja sírba száll:
Etsel háza hamuvá enyészett, mikor győzött
a Nibelungokon.*

Európa is lángolhat-éghet egykor a germán alkonyon!

A vers úgy hat a mai olvasóra, mintha a költő Hitlernek az önpusztító végső harcra felszólító utasításait szedte volna rímbe, amelyeket szerencsére nem mind hajtották végre. Maradjon eldöntetlen a kérdés, hogy honnan vette Hitler ezeket az ötleteket, Wagner-től, az *Istenek alkonyá*-ból vagy a fenti idézetből és egyéb hasonló szövegekből – végső soron mindenképpen a Nibelung-mítoszból, amely a költőket és színészeket egy drámai pusztulásról való fantáziálásra ihlette.

Franz von Liszt büntetőjogász is a végső csatát megelőző éjszakai virrasztás képét idézte fel, amikor 1914. november 18-án a berlini egyetemen egy előadás-sorozat keretében a nibelungi hűségről beszélt. „Hagen tudja – mondta Liszt –, hogy ez lesz az utolsó csata, és a burgundok, bármilyen vitézül harcolnak is, alul fognak maradni a túlerővel szemben. Szövetségest, fegyvertársat keres a végső harchoz, meg is találja az Alzeyből való Volker, a lantos személyében, aki a karddal éppoly ügyesen bánik, mint a lanttal, és a két barát az utolsó pillanatig hűségesen kitart egymás mellett a túlerővel vívott harcban [...]. Másnap egymás mellett, vállvetve vívnak a csatában és osztogatják jól célzott csapásaikat, amíg Volkert le nem teríti az ellenség, a sebesült Hagent pedig foglyul ejti.”²²

Liszt kifejezetten hangsúlyozza, hogy a „kard ki kard, büszke és bőszen Hagen Porosz-Németország megtestesítője”, míg a „harcban és dalban jeles Volker

a dalos kedvű és harcias Ausztria-Magyarország jelképe”.²³ A *Nibelung-ének* üzenetének ilyen módon való értelmezése jól hangzott ugyan, problematikus volt azonban párhuzamot vonni a központi hatalmak és a Nibelungok sorsa között. Jóllehet megghiúsult az a német terv, hogy egy átfogó offenzívával gyorsan térdre kényszerítsék Franciaországot, és az így felszabadult erőket Oroszország ellen vessék be, valamint az osztrák-magyar hadsereg is súlyos vereségeket szenvedett el a szerb és az orosz fronton, amikor azonban Liszt előadása elhangzott, még általános volt a győzelmi hangulat. Mi indíthatta tehát Lisztet arra, hogy 1914 novemberében a hadi helyzetet a burgundok Etzel várában vívott, kétségbeesett küzdelméhez hasonlítsa?

A magyarázat valószínűleg Bernhard von Bülow birodalmi kancellár egy korábbi nyilatkozatára vezethető vissza, amelyet Bülow 1909. március 29-én tett a Reichstagban, és amelyben az Ausztria-Magyarországgal való szövetséget a „nibelungi hűség” kifejezéssel jellemezte. „Uraim – mondta Bülow –, azt a gúnyos megjegyzést olvastam valahol, hogy Ausztria-Magyarország vazallusai vagyunk. Ostobaság. Mi nem vitatkozunk azon, hogy ki engedi előre a másikat, mint a két királyné tette a Nibelung-énekben. Azt azonban nem akarjuk, hogy a nibelungi hűség csorbát szenvedjen Ausztria-Magyarországgal való kapcsolatunkban, hanem kölcsönösen meg akarjuk őrizni.”²⁴

Bülow arra a többször hangoztatott vádra kívánt ezzel a nyilatkozattal válaszolni, hogy a Német

Birodalom külpolitikailag Bécs uszályába került, és minden fenntartás nélkül támogatja az osztrák Balkán-politikát. Az alapot erre a kritikára az 1908–09-es boszniai válság szolgáltatta, amely a háború szélére sodorta Európát. A konfliktus oka az volt, hogy a bécsi kormány annektálta az eredetileg az Oszmán Birodalomhoz tartozó Bosznia-Hercegovinát, amelyre Szerbia is igényt tartott. Olyan esemény volt ez, amelytől egyenesen vezetett az út a szarajevói merénylet és az első világháborúhoz. Bülow nyilván azért nevezte nibelungi hűségnek az osztrák annexiós politika támogatását, mert elejét kívánta venni minden, a kérdéssel kapcsolatos további vitának. A kancellár kijelentése azt sugallta, hogy aki az adott helyzetben visszafogottságot és tartózkodást ajánl, az a szövetséges hűség megszegése mellett emel szót. Vegyük azonban alaposabban szemügyre a politikai hátteret, és látni fogjuk, hogy a nibelungi hűség hangzatos szólama mögött hideg számítás rejtőzött.²⁵

1908. november 12-én, a boszniai válság tetőpontján Bülow a következő kijelentést tette a Szövetségi Tanács külügyi bizottsága előtt: „Nem Ausztria–Magyarország elé, hanem mögé kell állnunk.”²⁶ Ez nem csupán a szavakkal való játék volt. Bülow itt – a nyilvánosság kizárásával – pontosan meghatározza, hogyan viszonyul a császári Németország a dunai monarchiához: olyan előretolt harci alakulatnak tekint a boszniai válságban, amelyet a saját érdekeinek megfelelően használhat ki. Bülow szét akarta robban-

tani a „bekerítő hatalmak gyűrűjét”, és egy balkáni erőpróba alkalmasabbnak látszott erre, mint egy német–francia vagy német–angol konfliktus. Azt biztosra lehetett venni, hogy Oroszország Szerbia mellé áll a boszniai kérdésben, ugyanakkor arra is számítani lehetett, hogy Anglia aligha hagyja magát bevonni egy, a saját szempontjából érdektelen háborúba. Ha viszont az oroszok látják, hogy míg ők kiállnak az angol érdekekért, az angolok pedig a kisujjukat sem mozdítják, amikor az orosz érdekekről van szó,²⁷ akkor meggondolják majd, hogy érdemes-e fenntartani a velük kötött szövetséget. Bülow politikája a boszniai kérdésben tehát minden egyéb volt, mint naiv ragaszkodás a szövetséges hűséghez. Olyan stratégiai játszmába kezdett, amelyben Ausztria–Magyarországnak a hátulról mozgatott sakkfigura szerepét szánta.²⁸

Bülow herceg és az általa „hűséges Nibelungoknak” aposztrofált németek minden lépését valójában a számítás és haszonlesés irányította. A birodalmi kancellár mitikus esztétizálását ebben a helyzetben politikai fondorlatnak kell neveznünk. Hogy is lehetne más szóval jellemezni azt a magatartást, amikor valaki hűséget esküszik a barátjának, és közben hidegen kalkulálva eszközként használja fel? A Nibelungokra és halálig tartó hűségükre való hivatkozás arra szolgált Bülow-nál, hogy leplezze Németország offenzív politikáját, kifogja a szelet a politika ellenzőinek vitorlájából és a lehető legszélesebb körű egyetértést biztosítsa magának – amely számítás tökéletesen bevált.

Ugyanakkor Ausztriát is meg kellett győzni arról, hogy Berlin csak szövetségi kötelezettségének tesz eleget, és elejét kellett venni annak, hogy Bécsben felmerüljön a kérdés: milyen célokat követ a német Balkán-politika? Bülow megtévesztési manővere ilyen tekintetben is sikerrel járt.

A mítoszi képeknek persze olyan erejük van, amit nem lehet bizonyos célból igénybe venni, majd korlátozni. Ha megpróbálják felhasználni őket, visszatérnek akkor is, ha éppen nincs szükség rájuk. Ez történt 1914 nyarán, amikor Theobald von Bethmann Hollweg kancellárnak és kormányának arról kellett döntenie, hogy milyen mértékben támogassa Bécset Szerbiával való konfliktusában. És ekkor teljesíteni kellett a szövetséges iránti kötelezettséget, mindkét oldalon beindultak a mozgósítás mechanizmusai, presztízsveszteség nélkül nem volt lehetőség a visszakozásra, Németország pedig egyszeriben olyan túlerővel találta magát szembe, hogy minden kívülálló szemlélőnek fel kellett tennie a kérdést: hogyan akarják a németek megnyerni ezt a háborút?

Ebben a helyzetben idézte fel Franz von Liszt Bülow öt évvel korábban elhangzott szavait a nibelungi hűségről, hozzátéve: „a kancellár szavait az egész ház viharos tetszésnyilvánítással fogadta”.²⁹ Liszt célja az, hogy kimagyarázza a Nibelung-párhuzamot, amely következetesen végiggondolva nem más, mint a német-osztrák szövetség bukásának megjövedölése. Előadásában Liszt részletesen is-

merteti az eposz tartalmát, hogy azután kimutassa, milyen döntő a különbség a jelennel összehasonlítva. „A Tronjéból való Hagen és az Alzeyből való Volker Siegfried meggyilkolásával a vérbűn terhét vette magára, és ezért minden vitézségük ellenére pusztulásra voltak ítélve. A túlerő ellen vállalva harcoló Németország és Ausztria–Magyarország azonban győzni fog, mert hosszú múltra visszatekintő szövetségük éveire soha és sehol nem vetett árnyékot a hit-szegés. A vérbűn ellenségeink kezéhez tapad, az orgyilkos szerbekéhez, az őket támogató oroszokéhoz, a franciákéhoz és az angolokéhoz, akik szövetkeztek az orgyilkosokkal. A mi közös harcunk nem bukással fog végződni, hanem győzelemmel.”³⁰

Ferenc Ferdinánd meggyilkolása a fenti értelmezés szerint megtöri a Nibelungokat sújtó átkot, a szarajevói merénylet egyenesen mítoszi garanciája a központi hatalmak győzelmének. Liszt az eposz keretein belül marad, a változás mindössze annyi, hogy a vereség helyére a biztos győzelem ígérete lép. Ezért így fejezheti be előadását: „Hősiesség és hűség – az események tanúsága szerint ezek a tulajdonságok jellemzik a mi német népünket, és úgy vélem, soha nem állt olyan közel a szívünkhöz a Nibelung-ének, a hősiesség és hűség himnusza, mint ezekben a napokban. Kírtatóan hű, végsőkéig barát marad a barát számára, végsőkéig ellenség marad az ellenség számára, ilyen a német, ez a nibelungi hűség. Legyen a jelszavunk továbbra is: a hűség a győzelem záloga.”³¹

Liszt nyilvánvalóan súlyt helyezett rá, hogy a mítoszi asszociációkat távol tartsa Richard Wagner tetralógiájától, amelynek középpontjában az istenek, órásk és törpék közötti hatalmi harc áll, és az emberek ennek részesei. Röviden megemlíti ugyan, hogy „a legtöbbünk számára, akik itt ülünk a teremben, a régi Nibelung-éneket háttérbe szorította az eposz legnagyobb feldolgozása, Richard Wagner tetralógiája, amely sokkal korábbi forrásokból merít”,³² de utána rögtön visszatér a középkori szöveghez és részletesen ismerteti a cselekményt, hogy lehántsa róla a wagneri réteget. Ennek célja feltehetőleg a tetralógiához kapcsolódó politikai asszociációktól való elhatárolódás volt, amit Bethmann Hollweg birodalmi kancellár 1914. július 30-án nem tett meg. Az egymást követő mozgósításokat és hadüzeneteket közvetlenül megelőzően ugyanis ezt táviratozta a bécsi német nagykövetnek: „Készek vagyunk ugyan szövetségesi kötelezettségünknek eleget tenni, nem hagyhatjuk azonban, hogy Bécs könnyelműen és tanácsainkat figyelmen kívül hagyva egy világégésbe hajszolja bele Németországot.”³³ A világégés lehetőségének felemlítése súlyosabb tragédiát helyez kilátásba, mint az Etzel várában végbement öldöklés, hiszen az nem befolyásolta a világtörténelem menetét. A burgundok ugyan mind elpusztultak és tetemes veszteséget szenvedtek a hunok is, Etzel palotája pedig porig égett, de az események a Rajna és a Duna középső folyásának térségére korlátozódtak. Wagner műve viszont azzal végződik, hogy egy egész világ

lesz a lángok martaléka. Ami azt illeti, a wagneri feldolgozás pontosabban megjövendölte az első világháborút, mint a középkori eposz, arra azonban, hogy a háború ilyen katasztrofális kimenetelű lesz mind a győztesekre, mind a vesztesekre nézve, 1914 novemberében még senki nem akart gondolni.

Úgy tűnik, széles körben elterjedt az az elképzelés, hogy kisebb változtatásokkal a mítosz jól alkalmazható politikai célokra. Németországot hol Siegfrieddel, hol Hagennal azonosították, és Bismarckra, a vilmosi birodalom megalapítójára is kiosztották mind a két szerepet. Siegfrieddel hasonlították össze mint a birodalom összekovácsolóját és a győztes hadsereg megteremtőjét, mint urának és császáranak hűséges tanácsadóját és bátor harcost ugyanakkor Hagennek tették meg. A politikai jellegű mítoszmunka sajátja, hogy nem veszi figyelembe sem az események sorrendjét, sem a jellemrajzokat, hanem ezeket saját tetszése szerint alakítja. A *Nibelung-ének* Siegfried és Hagen személyében két típust állít szembe egymással: a nyíltszívű, naiv, időnként nagyhangú, de mindig életigenlő, optimista hőstípust és a tapasztalt, sok mindent tudó, de zárkózott, a hatalmi játszmában jártas és mégis fatalista, pesszimizmusra hajlamos³⁴ harcost. Az eposz politikai célokra való felhasználása feloldja ezt a szembeállítást, mert mindkét típusnak helyet kíván biztosítani a nemzeti hősök sorában. Egy ellenségekkel teli világban szükség van mindenkire, a szőke és barna harcosokra egyaránt.

Egy korábbi példa erre Friedrich Beck *Hősök csatája* című verse (1870).³⁵ A költő álmában megjelenik a Nibelungok serege, amely immár túl van minden belső viszályon:

*Álom lepett meg egyszer, völgy, csodás, különös,
Az erdőből sereggel tódult elő a hős,
A büszke Nibelung mind ott vonult lelkesen,
Harsogva torka megnyílt, kapott az éneken.*

*Rég a paradicsomban pihenték a viszályt,
Hagen odaadón Siegfried urához állt,
A lantos, izmos ember, zengett szívoig hatót,
Günther király, Giselher, Gernot rá hallgatott.*

Wolfram Eschenbach, a költő csatlakozik hozzájuk, és elmondja, hogy milyen romlásnak indultak az erkölcsök Németországban. Csak az *Iliász*-t forgatják, a *Nibelung-ének*-ről teljesen megfeledkeztek. Ez haragra gerjeszti a német hősöket, és lelkesen helyeselnek, amikor Wolfram azt javasolja, hogy idézzék meg Homérosz seregét, és egy döntő csatában mérjék össze vele az erejüket.

*Siegfried Akhilleuszra sújt, s az már csupa vér,
Úgy süvölti: „Feladjam? Ó jaj, mi el nem ér!
Jöjj, Pallasz! Ugye hallod: szörnyű vész fenyeget,
Borítsd fölénk a pajzsod, míg él a becsület!”*

*A hegyek és a völgyek felzúgtak furcsamód,
Szelek általsöpörtek, tűz lángja pislogott,
Sötét felhőkbe gyűltek a pogány istenek,
Gyilkos fjak feszültek, dárda hullt rengeteg.*

*Siegfried hamar kimondta: „Sátáni hatalom!
De amint hajnalonta az éj, tűnik bizony
Krisztustól, Máriától!”, s lesújtott újra is,
S megfutott a csatából hős és isten, hamis.*

A hősök erőpróbája az istenek beavatkozása révén a „kultúrák harcává” válik, amelyben a germán-keresztény hősök minden ellenségük fölött diadalmaskodhatnak – ha megőrzik egységüket.

Mivel azonban ez nem éppen magától értetődő, a mítoszmunkára vár az a feladat, hogy kiderítse a belső meghasonlás okait. Hogyan kerülhetett sor Siegfried meggyilkolására és arra, hogy Hagen magára maradt a végső harcban Etzel várában? Felix Dahn úgy látja, hogy a királynék, Brünhild és Kriemhild viszálya, vagyis a nők beavatkozása a politikába fordítja a hősöket egymás ellen, ennek következménye az árulás és gyilkosság, ez dönti végső romlásba a Nibelungokat. 1870-ben írt, *Hagen halotti dala* című versében a következők olvashatók:³⁶

*Ahány nő, mindre átok! A nő hamis bestia!
Két hamvas lányka már sok, rámegey Burgundia!*

Ez persze inkább nőgyűlölet, mint politika, de az ötlettel különben sem lehetett sokra menni, hiszen ekkor még nem voltak női politikusok. Sokkal „politikussabb” választ ad a kérdésre Josef Weinheber 1936-ban *Siegfried – Hagen* című versében, amelyben Siegfried halálát a népért vállalt önkéntes áldozatnak állítja be – ilyesméről az eredeti műben szó sincs –, Hagenra pedig a belső ellenség szerepét osztja ki: míg Siegfried a külső ellenség ellen harcol, Hagen alattomosan hátba támadja. Weinheber célja nem a hősök összebékítése, ő inkább a belső ellenség képét igyekszik visszavetíteni a *Nibelung-ének*-be. A háttérben félreismerhetetlenül a törődéslegendát fedezhetjük fel, amely az első világháborúban elszenvedett német vereségért a „harctéren verhetetlen hadseregét” hátba támadó sztrájkokat és a forradalmat okolta. Íme, néhány sor az 1945-ben öngyilkossá lett Weinheber költeményéből:³⁷

*Szablyádat emeltem,
Értünk, szőke hős:
Nem, nem érdemelt meg,
Méltatlan a köz!
[...]*

*Magunkat zúztuk szilánkra
Dölyfből, irigyen.
Nincsen a hátba-dárda
Ellen védelem.*

*Minden Siegfriedre nálunk
Menten Tronje tör,
Magunknak vermet ásunk,
S honunk beledől!*

Weinheber számára tehát Siegfried hátulról támadó gyilkosa a hamisság, az álnokság és az árulás szimbóluma, a belső ellenség, az ötödik hadoszlop megtestesítője. Hagen alakjának ilyen negatív megítélése mindazonáltal soha nem találkozott osztatlan egyetértéssel. Az általa megszemélyesített képességek és tulajdonságok – amelyek nemcsak az eposz második részében tanúsított áldozatkészségében mutatkoznak meg, hanem az első részben is, amikor Hagent a burgund királyok tanácsadójaként ismeri meg az eposz olvasója – túlságosan is fontosak voltak a németek politika képzeletvilága számára ahhoz, hogysem hordozójukat belső ellenségnek és árulónak tekintsék. Börris von Münchhausen *Volker dala* című versében (1920) árnyaltabban közelíti meg a kérdést:³⁸ Volker csodálja Hagent mint katonai vezetőt, pedig tudja, milyen alattomos módon gyilkolta meg Siegfriedet. A burgund seregben suttogva, száj elé tett tenyér mögül emlegetik, hogy Hagen megölte a legvitézebb harcost és egy védtelen nőt fosztott meg jogos tulajdonától, amikor elvette Kriemhildtől a Nibelungok kincsét. Siegfried meggyilkolása és a kincs elrablása jóvátehetetlenül kikezdte Hagen hírnevét. Münchhausen úgy kommentálja ezt, mint egy lojális front-

harcos az ezredparancsnok viselt dolgait: ha vannak is sötét pontok a múltjában, akkor is kiváló katona és az is marad:

*Őt félik a legnemesebbek,
Tüskedrót keríti el, rettenet,
Leghívebbje a híveknek,
S odaadó barátja sohase lett.*

*A királyért zord napokban
Kardunk olcsón dicset kiküzd,
De Hagen a legsúlyosabban
Esküdt Günthernek: „Hordom a bűnt!”*

*Ezért, ha reszket is bent a szívem,
Siegfriedért jajong, Kriemhildán zokog,
Iszony zajgása közt énekeimben
Te vagy hős, Hagenem, híved maradok!*

Münchhausen itt Belgium semlegességének megsértésére utal, amit a Schlieffen-terv elkerülhetetlenné tett, mivel a német hadsereg jobbszárnyának bekérítő hadműveletét csak így lehetett volna megvalósítani.³⁹ Eltekintve attól, hogy ez a lépés az angol hadüzenetet vonta maga után – ami józanul mérlegelve a helyzetet nagyban csökkentette a győzelem esélyét⁴⁰ –, súlyos vétség volt a nemzetközi jog ellen. Később, amikor a győztes hatalmak Versailles-ban Németországot háborús bűnösneként bélyegezték meg, a sem-

leges Belgium lerohanása volt az egyik legfőbb hivatkozási alap.

1914. augusztus 4-ének délutánján Bethmann Hollweg birodalmi kancellár a következő bejelentést tette a Reichstagban: „Csapataink megszállták Luxemburgot, és talán már Belgium határát is át kellett lépniük.” Franciaország kötelezte ugyan magát, hogy tiszteletben tartja Belgium semlegességét, „tudomásunkra jutott azonban, hogy a franciák készen állnak a Belgiumba való betörésre, így nem várhattunk”. A Belgiumba való német bevonulás, jelentette ki a kancellár, katonai szempontból szükséges, majd hozzátette: „A jogsértést, amelyet ily módon elkövetünk, igyekszünk jóvátenni, mielőtt elértük katonai célunkat.”⁴¹ Bethmann Hollweg tehát a körülményekből adódó kényszerrel kívánt igazolni egy olyan politikai és katonai eljárást, amely más esetben árulásnak és orvtámadásnak minősült volna.

Mégis eddig még nem fordult elő, hogy egy hadviselő állam felelős kormányfője a „szükség törvényt bont” elvére hivatkozva beismerte az általa hozott intézkedések jogellenességét és jóvátételt ígért. Tirpitz főtengernagy szerint Bethmann Hollwegnek ez a kijelentése volt a legnagyobb hiba, amit német államférfi valaha elkövetett. A liberális Conrad Haussmann viszont ezeket a mondatokat nevezte a birodalmi kancellár beszéde legjobb és leghatásosabb részének. Ernst Jünger azt látja bizonyítva Bethmann Hollweg szavaiban, hogy Németország csupán korlátozott és nem totális háborúra készült. Jünger továbbá annak a

véleményének ad hangot, hogy a nemzetközi jog megsértésének beismerése helyett a pángermán felszabadítási ideológia szellemében kellett volna értelmezni a nemzetközi jog normáit, és akkor mindjárt másként festett volna a helyzet: Németország azért vonult be Belgiumba, hogy felszabadítsa a flamandokat a vallon iga alól.⁴²

A belgiumi német bevonulás antiimperialista felszabadítási ideológiával való indoklása szemforgató ravaszkodás lett volna, az erőszak alkalmazásának olyan igazolása, amellyel az antant is élt, és amely az Európa politikai átrendezésére vonatkozó, főleg amerikai terveknek a középpontjában állt. Az ilyen ravaszkodás azonban ellentmondott a német politikai becsületkódexnek, amely legfeljebb az erőszakot fogadta el megoldásként, a furfangos mesterkedést nem. Ennek megfelelően a Hagen becsületét menteni kívánó szerzők nem tesznek említést arról, hogyan kémlelte ki Hagen ravasz módon Siegfried sebezhető pontját, és csak magához az erőszakos tethez, a gyilkossághoz fűznek magyarázatot. E szerint Hagen heroikus gesztussal „minden felelősséget” magára vállal a gyilkosságért, amit a burgund királyok tekintélyének megőrzése érdekében szükségesnek tart. Gunther kitart a mellett a hazugság mellett, hogy rablók ölték meg Siegfriedet, Hagen ezzel szemben végül bevallja Kriemhildnek az igazságot.

Gustav Roethe germanista ezt különleges német erényként értékeli: „Soha nem volt Németországnak olyan agyafúrt diplomatája, aki a szomszédos orszá-

gok ármánykodását hasonló módszerekkel felül tudta volna múlni.”⁴³ Az erőszak magától értetődően hozzátartozott a német politikához, a hazugság és álnokság soha! A csatateren nem megvesztegetéssel és kémkedéssel akart győzni a német. A cselvetésről való lemondásból következő hátrányt Roethe szerint az ármány ellentéte, a hűség mint sajátosan német harci fegyver egyenlíti ki: „Ez a mi legnagyobb és végső erősségünk, a személyes hűség a császár iránt, a tárgyi hűség a szolgálat, a kötelesség és a hivatás iránt, mindenekelőtt a büszke hűség önmagunk iránt, az odaadóan lelkes hűség eszméink iránt, az istenfélő vallásos hűség – ez az, ami vezetni és oltalmazni fog bennünket egy olyan világban, ahol minden oldalról ellenségek leselkednek ránk.”⁴⁴ Roethe szerint tehát Németország a heroizmus etikai-esztétikai eszméinek nevében elutasítja minden kétes eszköz alkalmazását a politikában. Ha már rá kell bízunk magunkat egy politikusra, az csak egy Hindenburg lehet – véli Roethe –, akinek ez volt a jelszava: „A hűség a becsület záloga.”⁴⁵

Roethe 1914. szeptember 3-án „Mi, németek és a háború” címmel megtartott beszédében – amellyel a berlini egyetem más professzoraihoz csatlakozva ő is megtette a magáét a művelt polgárság háborús lelkesedésének és győzni akarásának fokozásáért⁴⁶ – ugyancsak megemlíti az igazságot és hazugságot mint a politika eszközét: „Talán semmi sem kínosabb és visszataszítóbb számunkra, németek számára manapság, mint az az elképesztően álnok képmutatás,

amelyben ellenfeleink egymást igyekeznek felülmúlni. Különböző okokból és különböző módon hazudnak. Az orosz ebben a tekintetben viszonylag a legártalmatlanabb. Vagy barbár módon ostobán és brutálisan hazudozik összevissza, vagy mint egy gyerek, aki megpróbál magyarázkodni és ellentmondásokba keveredik. [...] Az angol átgondoltan, hidegvérűen és tudatosan hazudik. A hazugságból olyan mérgező fegyvert kovácsol, amelyhez képest hírhedt dumdum lövegei⁴⁷ úgyszólván emberbaráti találmánynak hatnak. A némettől idegen a hazugság. Bismarck is azzal érte el nagy diplomáciai sikereit, hogy nyíltan kimondta az igazságot, ami elképzelhetetlen egy francia vagy egy angol diplomata számára. Meg kell vallanom, a külföld részéről tapasztalható undorító képmutatással összehasonlítva mélyen megindítónak találtam, amikor kiváló birodalmi kancellárunk augusztus 4-én, a Reichstag ülésén élete legjobb beszédében becsületesen és leplezetlenül bevallotta, hogy Luxemburgban és Belgiumban megszegtük a nemzetközi jogot. Nem az a fontos, hogy okosan tette-e ezt, az igazságot mondta ki, és a német ember ezt igényli.”⁴⁸

Bethmann-nak ez a beismerése heves vitákat váltott ki, amelyek középpontjában az igazsághoz való ragaszkodás és az állhatatos hűség fogalma, tehát egy, a Nibelung-mítoszhoz kapcsolódó erkölcsi komplexum állt – nem utolsósorban azért, mert Anglia a sok német számára teljesen váratlan hadüzenetet Belgium semlegességének megsértésével indokolta. Részben innen ered a „perfid Albion” kifejezés: a bel-

giumi bevonulásra mint *casus belli*-re való hivatkozást Németországban ürügynek tekintették, amely Angliának azt a törekvését leplezte, hogy kizárólagos ellenőrzése alá vonja a világtengereket és a világkereskedelmet.⁴⁹ Werner Sombart megfogalmazása szerint ebben a háborúban „kalmárok” állnak szemben „hősökkel”.

A Sombart által „hősöknek” nevezettek világképe a lehető legegyszerűbb: odaadó ragaszkodás a hazához és feltétel nélküli köteleességteljesítés.⁵⁰ Míg a kalmárok csak magukra gondolnak és csak a saját érdekeikkel törődnek, a hősök készek feláldozni magukat „a fölöttünk élő egészért, amely nélkülünk és a mi akaratunk nélkül is jelen van”.⁵¹

A kalmár és a hős közötti különbség mindekelőtt a háborúban mutatkozik meg. A kalmár azért visel háborút, mert érdeke fűződik hozzá és előnyt remél tőle, a hozamot és a befektetett költségeket mérlegeli. A hős ezzel szemben magáért a háborúért háborúzik, illetve azért, mert „a háborút tekinti azon legnagyobb erkölcsi erőnek, amelyet a gondviselés arra használ fel, hogy megóvja az embereket a belső elkorcsosulástól és a morális széthullástól”.⁵² Sombart végkövetkeztetése így hangzik: „Németnek lenni és hősnek lenni egyet jelent. Az angol kalmármentalitással mind szellemiségünkben, mind az életben a német hősiességet állítjuk szembe. Kalmár és hős – ez a nagy ellentét, ez képezi minden emberi tájékozódás két pólusát a földön. A kalmár, mint láttuk, azt kérdezi az élettől: mit tudsz adni

nekem? Kapni akar, a lehető legkisebb ellenszolgáltatás nélkül a lehető legtöbbet akarja megszerezni, olyan üzletet akar kötni az étellel, ami nyereséget hoz, az eredmény pedig: szegény marad. A hős ezzel a kérdéssel fordul az élethez: mit adhatok neked? Ajándékozni akar, önmagát pazarolni, önmagát feláldozni – viszonzás nélkül. Az eredmény: gazdaggá lesz.”⁵³

Amikor Sombart hősökről és kalmárokról beszél, újabb kísérletet tesz arra, hogy a háborút, az egymással ellentétes érdekek véres összecsapását a „kulturák harcává” stilizálja, amelyben az egymástól eltérő életfelfogások és társadalmi rendszerek küzdenek az európai hegemoniáért. A „szellemi mozgósításnak” (Kurt Flasch) ebben a formájában a német entellektüelek kiemelkedő szerepet játszottak, különösen az „1914-es év. eszméinek”^{*} megfogalmazói, akik nemcsak a francia forradalom aufklérista eszméinek üzentek hadat, hanem a brit liberalizmusnak is.⁵⁴ De a német értelmiségiek nem álltak ebben egyedül. Az antantállamokban is az egymással ellentétes kulturális és társadalmi elvek harcának tekintették a háborút, barbároknak, a hunok utódainak bélyegezve a németeket,⁵⁵ vagy finomabban megfogalmazva: magukat a felvilágosodás védelmezőinek nevezték a politikai romantikával szemben. A jónak és rossznak

^{*} A fogalom („die Ideen von 1914”) azokat az antiliberalis, antidemokratikus és korporalista elképzeléseket foglalja össze, amelyeket a nemzeti eszme nevében fellépő német értelmiségiek fogalmaztak meg az első világháború alatt. (A ford.)

tartott világnézet és társadalmi rendszer ezen küzdelemben német oldalon nagy előszeretettel hivatkoztak a Nibelung-mítoszra, mert különösen alkalmas volt az egyes hóstípusok megjelenítésére és etikai tanulságok levonására. A háború után pedig az árulásra is akadt modell az eposzban, e modell alapján lehetett Németország 1918 őszén bekövetkezett vereségét aljas és alattomos árulással magyarázni: azzal a bizonyos tördőfessel, amely hátulról érte a szemtől szembe legyőzhetetlen hadsereget.

Mielőtt azonban meggyilkolták, Siegfried, a hősök hőse nagy harci tetteket hajtott végre, és ezt tette a német hadsereg is elismerésre méltó módon: nemcsak hogy helytállt a számszerűleg jelentős fölényben lévő ellenséggel szemben, de végig az ellenség földjén vívta a háborút. Jóllehet a marne-i csata megghiúsította a Schlieffen-tervet, a német hadsereg 1914 késő őszen úgy beásta magát, hogy a svájci határtól a La Manche csatornáig húzódó lövészárokszerű rendszer ellenállt minden francia offenzívának. Keleten sokkal mozgékonyabb volt a front, és így érvényesült a német egységek taktikai fölénye. Az a lehetőség, hogy Oroszország politikai és katonai összeomlásával az erők majd Nyugaton összpontosíthatók, új tápot adott a német győzelmi reményeknek, és 1918 tavaszáig még hinni lehetett, hogy a háború megnyerhető.⁵⁶ Ehhez kapcsolódott a németek gondolatvilágában a Siegfried nevét magában foglaló „Siegfrieden”, a győztes béke fogalma, amelynek ellentéte a tárgyalásos, vagy ami még rosszabb: a lemondásokkal járó béke.

A győztes béke azt jelentette, hogy a harctéren kivívott győzelmet követően Németország diktálja a békefeltételeket és maximálisan érvényt szerez háborús céljainak: átrajzolja Európa (és Afrika) politikai térképét, amivel biztosítja magának nagy veszteségek árán kivívott „helyét a Nap alatt”.⁵⁷ A példakép a harcban Siegfried volt, a szőke hős, aki kezében hatalmas kardjával diadalmaskodott számbeli fölényben lévő, többnyire félelmetes szörnynek, kígyónak és sárkánynak ábrázolt ellenségei felett. A Nibelung-mítosz kiválóan alkalmas volt a háborús ideológia ikonokba foglalt tömörítésére, és nemcsak a nagy célokat lehetett vele megjeleníteni, hanem védővonalakat, hadműveleteket is neveztek el róla.

1917 elején egyre több jel mutatott arra, hogy Nivelles, a francia hadsereg főparancsnoka, Joffre utóda, tavaszra nagy offenzívát tervez, amellyel a német hadsereget a Rajnáig kívánja visszavetni, hogy ott megsemmisítő csapást mérjen rá. Hindenburg és Ludendorff ekkor úgy döntött, hogy a támadás várható centrumában visszavonulást rendelnek el, ki-egyesítik ezt a frontszakaszt, és az így felszabadult csapatokból tartalékot képeznek az ellentámadásokra. Nivelles, aki a verduni csata végső szakaszában sikerrel fejlesztette tovább a tűzhenger taktikáját, meg volt győződve róla, hogy a németek ezúttal nem tudnak ellenállni a francia offenzíva lendületének, Hindenburg és Ludendorff ugyanakkor az eddig is sikerrel alkalmazott védekezési taktikára épített. Az újonnan kialakított, Arrastól Soissons-ig húzódó védővonal-

nak a *Siegfried-állás*⁵⁸ nevet adták, nyilván olyan megfontolásból, hogy az addig nagy áldozatok árán megtartott állások⁵⁹ feladásának demoralizáló hatását egy győzelmet ígérő névvel kell ellensúlyozni. A Siegfried név azt az eltökéltséget fejezte ki, hogy a „Siegfrieden”-ről, a győztes békéről való lemondás szóba sem jöhet.

Nivelles tábornok a gyengeség jeleként értelmezte a német visszavonulást, és parancsot adott a támadásra, de az 1. és a 3. brit hadsereg támogatásával indított francia offenzíva a Chemin des Dames nevű hegyvonulatnál napokon belül összeomlott. A felfokozott várakozások gyors meghiúsulása, valamint a súlyos veszteségek olyan lázadássorozatot indítottak el a francia hadseregben, amilyenre nem volt példa a világháború alatt,⁶⁰ és csupán látványosan megrendezett kivégzésekkel sikerült a fegyelmet helyreállítani. Így a francia hadsereg egy ideig csak korlátozottan volt bevethető, és enyhült a német állásokra nehezedő nyomás. Nivelles-t leváltották, az új főparancsnok Philippe Pétain lett.

Másfél évvel később, az utolsó német áttörési kísérlet, a Michael-offenzíva kudarca után – amelynek egyes hadműveletei ismét a Nibelung-eposzról kapták fedőnevüket, így például a „Hagenangriff” (Hagen-támadás) és a „Walkürenritt” (valkűrök lovaglása) – Ludendorff újra a Siegfried-állásig vonult vissza, abban a hitben, hogy megismételheti az 1917. áprilisi bravúrt. Ne feszegessük a kérdést, hogy stratégiai megfontolásokból döntött-e így, vagy a győz-

hetetlenséget ígérő név miatt, a Siegfried-álláshoz való visszavonulás mindenesetre hozzájárult ahhoz, hogy a front összeomlásának néhány hét múlva megmutatózó jeleit később olyan hátulról érkező, alattomos támadás következményének tekinthessék, amely nélkül senki nem tudta volna leteríteni a hős Siegfriedet.

„Véget ért a német történelem legnehezebb és legfájdalmasabb éve”, vonta meg dr. Conrad egyháztanácsos 1918. december 31-én a háború utolsó évének mérlegét a *Kreuzzeitung* című lapban. „Ilyen hirtelen változás nem taszított még népet ekkora mélységbe. Hatalmas magasságból zuhantunk le. Az év elején még álltunk, büszkén, erőnk tudatában, babérkoszorúval a fejünkön, most a porban heverünk [...] Ó, az a végzetes november 9-e! Elvett tőlünk mindent, amire büszkék voltunk. Megdöntötte a német császár trónját. Szétzúzta a birodalmat. Sárba taposta a német állhatatosságot és hűséget. Becstelenné tett bennünket az egész világ előtt. Hazugságokkal áltatott, üres ígéretekkel hitegetett bennünket. Munkát, békét, kenyeret ígért. És mit adott? Egy kisebbség diktatúráját, amely az utcától való állandó rettegésben a lovak közé hajította a gyeplőt. A tehetetlenség és az önkény vetélkedésének vagyunk tanúi. Azt, amit az ellenségnek évekig tartó küzdelemben nem sikerült elérnie, megtettük mi magunk. *Tört döftünk harcoló csapataink hátába.*”⁶¹

A tördőféslegenda, amely szerint a harctéren verhetetlen sereget a forradalom hátba támadta,⁶² a németeket sújtó Nibelung-átok mítoszának újabb változata. Von Thaer ezredes már 1918. október 1-jén, tehát még jóval a forradalom előtt ezt írta naplójába: „Miután egybegyűltünk, L(udendorff) lépett a terembe, mélységes bánattal az arcán, sápadtan, de emelt fővel. Olyan volt, mint egy igazi, szép germán hős. Siegfriedre kellett gondolnom, akinek Hagen dárdája halálos sebet ütött a hátába.”⁶³ Von Seeckt vezérőrnagy, a Reichswehr későbbi parancsnoka már 1917 júliusában a következő kérdést tette fel: „Tulajdonképpen miért harcolunk még? A haza hátba támadott bennünket, és ezzel elveszítettük a háborút.”⁶⁴ Hindenburg hasonló gondolatot fogalmaz meg *Végakarata a német néphez* című írásában: „Miként a bőszen Hagen dárdájától leterített Siegfried, úgy roskadt magába elalélt hadseregünk, hiába próbált új erőt meríteni az elapadt hazai forrásból.”⁶⁵ Hitler így ír a *Mein Kampf*-ban: „Akik akkor nem akartak harcolni, a parlamenti útonállók voltak, ez a pártoskodó söpredék. Addig izgattak és lázítottak a győzelem ellen, amíg a harcoló Siegfried áldozatul esett az aljas tördőfésnek.”⁶⁶ Végül von Kuhl tábornok, 1918 őszén a Rupprecht trónörökösről elnevezett hadseregcsoporthoz vezető főnöke a következőket állapítja meg a Reichstag vizsgálóbizottsága számára készült szakértői jelentésében: „A forradalom hosszas aknamunka után az utolsó pillanatban tört döfött a hadsereg hátába.”⁶⁷



A „tördöfés” formula annyira önállósodott a háború utáni években, hogy nem volt szükség semmi kiegészítő magyarázatra.⁶⁸ Ez részben a kép szuggesztív erejével magyarázható, de az is szerepet játszott benne, hogy kezdettől fogva kapcsolódott a Nibelung-mítoszhoz. Polgári körökben a valóságos események csak a mítoszi értelmezés szűrőjén keresztül jutottak el az emberek tudatáig. Számukra a német történelem a Nibelung-mítosz bűvkörében mozgott, amelyet a mindenkori jelen prefigurációjának tekintettek; a mítoszpoéták pedig nem annak a felderítésére törekedtek, hogy valójában mi történt, hanem a mítoszt kívánták továbbszőni a sikerrel végződő megismétlődés reményében.

De hogyan lett a dárdából tör? Thaer és Hindenburg még dárdáról beszél, Conrad egyháztanácsos már tördöfésről, anélkül hogy ezt kifejezetten Siegfriedre vonatkoztatná, csak Hitler jut el odáig, hogy tördöfés végzett Siegfrieddel. Sem Hagen, sem a dárda nem volt alkalmas arra, hogy érzékelhetővé tegye a német hadsereg hátbatámadásának megvetésre méltó aljasságát. Egy „dárdavetés-legenda” nem lett volna olyan hatásos, mint a hős hátába tört döfő orgyilkos képe. A dárda, még akkor is, ha nem a lovagiasság szabályai szerint bántak vele, egyenrangú ellenfelek harci eszközének számított, míg a tör olyan kétes hírű fegyvernek, amellyel a gyengébb elpusztíthatja az erősebbet. Donoso Cortés spanyol ellenforradalmár 1849-ben, a diktatúráról szóló beszédében a kormány diktatúráját és a lázadás dik-

tatúráját állította szembe egymással: „Az a kérdés, hogy a tör vagy a kard diktatúráját választjuk-e. Én a magam részéről a kard diktatúráját választom, mert ez az előkelőbb.”⁶⁹ Donoso óta a tör, amely korábban a zsarnokgyilkosság kellékeként volt számon tartva, konzervatív körökben a plebs lázadását szimbolizálja. Kézenfekvő volt tehát, Németország vereségére magyarázatot keresve, a nemes dárdát a nemtelen törre cserélni.

A háborút követően Houston Stewart Chamberlain *A 19. század alapjai* című műve második kiadásának előszavában javaslatokat tesz arra, hogyan reagáljanak a németek az effajta veszélyre. Chamberlain – egy angol admirális gyermeke, aki Richard Wagner vejeként Bayreuthban telepedett meg és rajongott Wagner zenéjéért, valamint a Nibelung-mítoszáért – tudni véli, hogyan nyerhette volna meg Németország a háborút: az első naptól fogva bevezetett korlátlan tengeralattjáró-háborúval és az ellenséges városokat kíméletlenül bombázó léghajók bevetésével.⁷⁰ A tétovázó németek nem tudták erre rászánni magukat, az ellenség viszont hamar felismerte, „hogy a német hősi erő legyőzhetetlen”. Úgy döntöttek tehát, hogy Németországot „belülről kell szétrombolni”. Siegfried hárslevelét Achilles sarkával felcserélve Chamberlain így folytatja: „Az ellenség felismerte, hogy mi a rettegett Német Birodalom Achilles-sarka: a birodalommal szemben ellenséges két párt, és nagyon jól tudta azt is, hogy a demokratikus kormányzati reform bevezetése megsemmisítő csapást mér a birodalom-

ra.”⁷¹ Vagyis a szociáldemokrácia és a katolikus Centrum voltak a birodalom sebezhető pontjai, ezek voltak a pesszimizmus, a defetizmus és a belső viszály melegágya. „Ha a hadüzenet napján katonai diktatúrát vezetnek be, egész Németország fellelegzett volna.”⁷² A kard diktatúrája tehát megakadályozta volna a tördöfést.

Ezt a gondolatot variálja Arthur Moeller van den Bruck konzervatív forradalmár: „Nem adtunk hitet seregeinknek, hanem elvettük tőlük a hitet. És ezért vesztettük el végül a háborút. Nem az ellenség diadalmaskodott felettünk, aki legyőzött bennünket, az saját magunk voltunk.”⁷³ A tanulság: a következő háborúhoz több hitre lesz szükség, „egy szerencsétlenül végződött háború soha nem mondja ki az utolsó szót, a legrosszabb béke soha nem végérvényes”.⁷⁴ A szellemi újrafelfegyverkezés már akkor elkezdődött Németországban, amikor a fegyvergyárak és a sorozóirodák még tétlenségre voltak kárhóztatva.

A „totális mozgósítás”, illetve a „totális háború” kifejezés – Ernst Jünger és Erich Ludendorff szóalkotása – a vereség konzekvenciáinak levonására mindenekelőtt azt jelenti, hogy vége a kombattáns alakulatok és a polgári lakosság, a front és a háterszág közötti különbségtételnek. Mindenki részese a harcnak, így a civileknek sincs lehetőségük arra, hogy hátba támadják a hadsereget, a front és a háterszág egységet képez. A háború totalizálásának ötlete a tördöféslegendából levont legradikálisabb követke-

zetés. Ernst Jünger (és Hitler is) persze tudta, hogy a császári birodalom nem volt felkészülve a totális hadviselésre. A totális háború megszervezését a társadalmi rendszer átalakításával kellett kezdeni. Nem volt elég hozzá a front és a háterszág közötti különbségtétel megszüntetése, meg kellett szüntetni a társadalmi osztályok és rétegek közötti különbséget is. A totális háború feltétele a totális népközösség volt. Ott, ahol megszűnt a különbség a front és a háterszág között, nem kellett többé tartani a hadsereg hátbatámadásától. A totális mozgósítással és a totális háborúval kívánták megakadályozni, hogy Németország másodszor is Siegfried sorsára jusson. És valóban: nem matrózfelkelés, nem sztrájkmozgalom és nem is sorozatos parancsmegtagadás vetett véget a második világháborúnak. Az egyetlen említésre méltó kísérlet ilyen tekintetben a hadsereg vezetésétől indult ki, olyan tisztek részvételével, akik számára nem a Nibelungok pusztulása volt a követendő példa. Az akció végrehajtásához ugyanakkor olyan hadműveleti tervet készítettek felhasználni, amelynek a fedőneve „Valkűr” volt.⁷⁵

A német hadviselési képesség helyreállítását célzó „idealista” elképzelések középpontjában a siegfriedi lelkiület feltámasztása állt. Kísérlet a *Nibelung-ének* új értelmezésére című művében Bruno Tanzmann már a háború alatt ezt írta: „Akinak van füle, kihallja a jelenlegi háború, minden háborúk legszörnyűbbikének harci zajából a Nibelung-ének morajlását. Elközelített az istenek alkonya: most, ebben a szörnyű világhá-

borúban kell megmutatkoznia, hogy él-e még bennünk, németekben a világot legyőző Siegfried.”⁷⁶ Ez a remény nem teljesült be, állapítja meg Tanzmann 1919-ben megjelent könyvének végén. Mivel azonban a Nibelung-mítosz volt számára a német sors narratívája, úgy vélte, minden attól függ, hogy felébred-e Siegfried szelleme. A *Nibelung-ének* „a germán faj gyermek- és ifjúkori sorsának kristálytiszta tükre”,⁷⁷ írja. A gyermek- és ifjúkor ebben az értelmezésben nem az élet egy lezárt fejlődési szakasza, hanem az ifjúság forrása, amelyhez a népnek vissza kell térnie, hogy megújulva ismét történelemformáló erővé válhasson. Csak a siegfriedi és a nibelungi lelkiület visszanyerésével „lesz vége nyorúságunknak. Akkor majd a német-germánység úgy megragadja a balmungot (Siegfried kardját), hogy az magától repül a levegőbe, és szikrázó fénye bevilágítja a sárkánylelkiületű ellenséges világot. Akkor vége lesz annak a gyalázatos és gyilkos békének, amelyet a szentimentális, idegen szellemű és idegen vérű pacifista beszéd hozott ránk. Ez lesz majd a Nibelung-ének megelevenedése és feltámadása.”⁷⁸

Gustav Roethe 1928-ban ugyancsak visszatér a nibelungi hűség gondolatához, amit a háború kitörésekor hangoztatott és így vélekedik: „Ha a Maas, a Rajna, a Visztula és a Memel vidéke – a versailles-i béke értelmében Németországtól elcsatolt területek – megőrzik a birodalomhoz való hűségüket, akkor, mint a Nibelung-énekben, hatalmas bosszúállók fognak támadni, akkor eljön a megmentő bosszú órája, és a

világháború halottai, múltunk hősei új életre kelnek.”⁷⁹ Néhány év múlva, 1934-ben Karl Busch úgy látta, hogy már fölébredt a nibelungi szellem: „Röviddel a világháború előtt megszületett a Nibelung-anyag egy új, heroikus értelmezése, amelynek próbátételét a német nép »nibelungi hűséggel« kiállta, és amelynek ápolásáról és elmélyítéséről egy napra sem feledkezhetünk meg.”⁸⁰ Árulásról és tördöfésről nincs már szó, és valóban, 1934-től a nácik száműzték politikai szótárukból a tördöfés fogalmát,⁸¹ azt remélve, hogy amiről nem beszélünk, az nem létezik.

A német hadviselési képesség helyreállítását célzó „idealista” elképzelés mellett létezett egy „materialista” változat is, amely nem elégedett meg a siegfriedi szellem feltámasztásával, hanem komolyan gondolta a hadsereg és a civil szféra egybeolvasztását. „Szép a táj a Rajnánál – írja Max Braun 1933-ban *A Nibelungok földje* című regényében. – A munka vaspörölye dübörög a folyó partján. Siegfried kovácműhelye ez, amelyben az ifjú hős, korunkba helyezve, gyárkémények és kohók, silók és retorták, csattogó gépkerekek és füstölgő kürtök között kovácsolja az új kardot, amellyel a békés versengésben utat vág nekünk a mocsokból és a szennyből. De nem lesz rest akkor sem, ha elkerülhetetlenné válik, hogy a kardot harcra élesítse. Siegfried kardját!”⁸² Siegfried, a hős, aki maga kovácsolta a kardját – ezt a motívumot egyébként nem a *Nibelung-ének*-ből, hanem Wagner tetralógiájából kölcsönözte a szerző – ideális összekötő kapocs a munkaszolgálat és a Wehrmacht, a véderő

között. Aki maga kovácsolta a kardját, vigyázni fog rá, és aki tudja, hogy saját magának kovácsolja a kardot, az a legnagyobb gondossággal végzi munkáját. Siegfried a munkás és katona egységének mitikus szimbólumává vált. A silók és kohók, kémények és retorták is olyan fronttá váltak, ahol csatákat kell vívni, és a hős frontharcos nem volt más, mint a munkás, aki a fegyvereket készítette: Siegfried, a népfelkelő.

A háború kezdetén, 1939-ben mindazonáltal nem volt még szükség ilyesmire. Minden biztatón alakult, a harcművészetben professzionális Wehrmacht győzelemről győzelemre tört előre, anélkül hogy a hátországoknak különösebben éreznie kellett volna a háború következményeit. A villámháborúra alapozó hadviselés mindent elkövetett azért, hogy elhárítsa a rettegett tördőfést. Az elv az volt, hogy amíg a nép haszonélvezője a háborúnak, addig nem támadja hátba a hadsereget. Ezért Hitler nem engedélyezte a fegyvergyártás korlátlan felfuttatását,⁸³ és fontosnak tartotta, hogy biztosítsák a lakosság zavartalan ellátását. Semmitől sem félt jobban, mint egy újabb tördőféstől, ami ellen gyors győzelmekkel, rövid háborúkkal és a nép jóltartásával kívánta bebiztosítani magát.

A háború elhúzódásával azonban változott a helyzet. Churchill nem volt hajlandó békét kötni, Moszkvánál elakadt a Szovjetunió elleni hadjárat, a veszteségek súlyosabbak voltak a vártnál, és a háború folytatása egyre nagyobb erőfeszítéseket igényelt.

Felrémlt a vereség lehetősége, amennyiben nem sikerül megszerezni a Kaukázus északi szegélyének és a Kaszpi-tenger partvidékének olajlelőhelyeit.⁸⁴ Így az 1942 nyarán megindított hadjárat már nem volt villámháború, hanem olyan erőforrások megszerzésére irányult, amelyek nélkülözhetetlenek voltak a háború folytatásához. A támadás kezdetben sikereket hozott, és a német hadosztályok Sztálingrádnál elérték a Volgát, itt azonban súlyos utcai harcokra kényszerültek. Novemberben a szovjet csapatok északon és délen áttörték a német frontot, és bekerítették a Sztálingrádban és környékén harcoló 6. hadsereget.⁸⁵ Hitler megtiltotta a kitörést, Göring ígéretet tett ugyan arra, hogy légi úton biztosítja a körülzárt hadsereg ellátását, ezt azonban nem sikerült megvalósítania, és nem járt sikerrel az a pán-célosroham sem, amely kívülről kísérelte meg a várost körülvevő ostromgyűrű feltörését. Ez megpecsételte a 6. hadsereg sorsát.

1943. február 3-án a Wehrmacht főparancsnoksága a következő bejelentést tette közzé: „Sztálingrádnál véget értek a harcok. A katonai esküjéhez mindhalálig hű, Paulus vezértábornagy példamutató parancsnoksága alatt harcoló 6. hadsereg alulmaradt az ellenség túlerejével és a mostoha körülményekkel szemben.” A Wehrmacht addigi legsúlyosabb vereségét a nyilatkozat azzal igyekszik elviselhetővé tenni, hogy etikai-esztétikai dimenziót kölcsönöz neki: „A végső harcot a horogkeresztes zászló alatt vívták meg katonáink, amely messziről láthatóan, Sztálin-

grád romjai közül a legkiemelkedőbbre volt kitűzve. Tábornokok, tisztek, altisztek és a legénység vállvetve harcoltak az utolsó töltényig. Meghaltak, hogy Németország éljen.”⁸⁶ A „vállvetve” kifejezés a Nibelungok harcát és bukását idézi fel.

Hitlert a jelek szerint aggasztotta a Nibelung-párhuzam, mert nyomatékosan úgy rendelkezett, hogy a Birodalmi Kancellária üléstermének faliszőnyegeit az Eddából, és ne a *Nibelung-ének*-ből vett jelenetek díszítsék.⁸⁷ Ragnarök, világégés – az igen, a Siegfried elleni orvtámadás azonban, főként pedig a Nibelungok pusztulása nem volt kíváncsatos számára mint dekoráció. Hitler, a mítoszgyártó semmitől sem félt jobban,⁸⁸ mint a mítoszi átoktól. A náci párt egyetemi oktatói szövetségének egyik vezetője, Hans Naumann germanista⁸⁸ ugyancsak aggályosnak találta ezt a mítoszi párhuzamot, ezért 1942 novemberében, a sztálingrádi gyűű bezárulásával egy időben megjelent könyvében kifejti, hogy a *Nibelung-ének* nem tekinthető nemzeti eposznak, helyette inkább Stauf-kori elégiának nevezi, és így vélekedik: „Egyszerűen nem fogadhatjuk el, hogy népünk történelmét ebből a költeményből kiindulva kelljen értelmeznünk.”⁸⁹ Jóllehet a mű valóban a „hősiesség és a hűség himnusza”,⁹⁰ de a történet vége: „valamennyi germán harcos reménytelen halála”,⁹¹ alkalmatlanná teszi a nemzeti eposz szerepére. „Bátorságot meríteni egy olyan költeményből, amely a bukásban való helytállásról szól, ez legfeljebb egy kicsiny, válogatott csapatnak, fiatal tisztek elit bajtársi közösségének, egy nemes gondol-

kodású csoportnak az ügye lehet, akiknek szívét e költemény megacélozza, mert nevelő hatással van rájuk, hiszen a mű anyaga maga is ilyen körökből származik, de elképzelhetetlen, hogy egy egészséges lelkületű nép széles tömegeinek, köztük fiataloknak, öregeknek, nőknek és gyermekeknek az ügyévé váljék.”⁹²

Míg Naumann óvni szeretné a németeket a Kelet felé vonuló Nibelungok sorsától, Hermann Göring a *Völkischer Beobachter*-ben megjelent beszédében úgy kommentálja a 6. hadsereg sztálingrádi katasztrófáját, mint az Etzel palotájában vívott küzdelem megismétlődését: „Ismerünk egy megrázó erejű hősi éneket, olyan viadalról szól, amelyhez fogható nem volt, »A Nibelungok harca«, ez a címe. Őket is lángtenger vette körül, szomjukat a saját vérükkel oltották, de kitartottak a végsőkig. Ilyen harc tombol most ott, és még ezer év múlva is minden német szent borzalommal és mélységes tisztelettel fogja emlegetni, hogy itt vívták ki Németország győzelmét.”⁹³

Göring cinizmusa felülmúlhatatlan: garantálja, hogy gondoskodik a bekerített egységek légi úton való ellátásáról, majd azzal példálódzik nekik, hogy szomjukat a saját vérükkel is csillapíthatják. A beszéd célja mindenekelőtt természetesen az volt, hogy a kilátástalan harc folytatására biztassa a katonákat, mert ezzel, úgymond, ezer évre beírják nevüket a történelemkönyvekbe. De a hátramaradottak is vigasztalódhatnak azzal, hogy a férjük és a gyermekük megmarad a nép emlékezetében. Mindez azonban,

Göring logikáját követve, nem magyarázza meg, hogy a Sztálingrádnál meghozott áldozat miképpen vívta ki Németország győzelmét. Még akkor sem, ha figyelembe vesszük, hogy – mint Göring hivatkozik rá – a 6. hadsereg haláltusája 60-70 ellenséges hadosztályt kötött le. Ennek jelentősége azonban 1942/43 telére korlátozódott, és legfeljebb azt eredményezte, hogy a déli frontszakasz nem omlott teljesen össze.⁹⁴ Csak az gondolhatta komolyan, hogy Sztálingrád áttörés a végső győzelem felé, aki olyan áldozatnak tekintette a 6. hadosztály katasztrófáját, amely feloldja a németeket az átok alól, és aki abban a hitben élt, hogy miután a 6. hadseregen beteljesedett a Nibelungok sorsa, immár semmi nem áll a győzelem útjában.⁹⁵

Ez azonban még korántsem volt az utolsó a Nibelung-mítoszhoz kapcsolódó asszociációk sorában. Elérkezett ugyanis a háború totalizálásának ideje, amiről korábban csak beszéltek, és amelyre Goebbels adta meg a jelet hírhedt beszédében a berlini Sportpalotában.⁹⁶ A Hagen utolsó harcává eszményített sztálingrádi csata után ismét Siegfried került előtérbe, méghozzá a népfelkelő Siegfried, aki a maga készítette karddal hadakozik. Wagner operájában Siegfried egyedül, Wotan segítségével nélkül kovácsolja össze apja kettétört kardját, és ezzel megszabadítja a hozzá tapadó átoktól.⁹⁷ A hős tehát függetleníti magát az isteni segítségtől, és a maga erejére támaszkodva győzi le ellenségeit. A Wagner-rajongó Hitlernek kapóra jött Siegfried történetének ez a változata,⁹⁸ mert alapul szolgált a fegyvergyártás kíméletlen, a

civil lakosság szempontjait háttérbe szorító fokozására.

És valóban, Speer fegyverkezési miniszternek sikerült jelentős tartalékokat mozgósítania, aminek köszönhetően a német hadiipar 1944-ben csúcsteljesítményt nyújtott.⁹⁹ Ennek ellenére Németország már régen elveszítette a háborút, a tét tulajdonképpen már csak az volt, hogy miként lehet a kilátástalanná vált harcot a lehető legelőnyösebb feltételekkel befejezni. Hitler nem így ítélte meg a helyzetet, már csak azért sem, mert világos volt számára, hogy a háború befejezése a nemzetiszocialista uralom végét jelentené, ezért úgy kívánta megrendezni a rendszer bukását, hogy az egyben Németország végét is jelentse. Ehhez feltehetőleg ismét a Nibelung-mítosz wagneri változatából, az *Istenek alkonyá*-nak világégéséből merített ötletet.

Volt azonban Hitler számára a Nibelung-mítosznak egy másik funkciója is: az igazi hősiességről alkotott elképzelését juttatta kifejezésre. Amikor Sztálingrádnál szertefoszlott a győzelem reménye, Hitler megtiltotta a kapitulációt, ami sok ezer életet mentett volna meg, és ragaszkodott az utolsó emberig való kitartáshoz. Ezt a Nibelungok utolsó csatájának mintájára gondolta ki, a körülvárt 6. hadsereg parancsnokát pedig azzal vélte az előírt dramaturgia betartására kötelezni, hogy vezértábornaggyá léptette elő. Paulus ki is tartott egy ideig, végül azonban mégis megadta magát. Hitler dührohamot kapott a hír hallatára. „Azért fáj ez nekem annyira – jelentette ki a

kapituláció szabályos formák között lezajlott aktusa után –, mert egyetlen puhány gerinctelensége feledteti számtalan katona hősiességét.”¹⁰⁰ A Nibelung-mítosz megszabta normák szerint a kapituláció gerinctelen gyávaság, a hősi eszmék elárulása volt. Hitler megvetette az európai hadviselés szokásait, nem szándékozott ezeket betartani. A háború az ő számára a mítoszok és a belőlük táplálkozó fantázia-képek gigantikus megjelenítése volt.

Hitler 1945 elején kiadott parancsai azt mutatják – Speer szerint ezt a kijelentést tette: „Nem kell tekintettel lenni azokra az alapvető szükségletekre, amelyekre a nép legprimitívebb tovább éléséhez szükség van. Ellenkezőleg, jobb ezeket a dolgokat is elpusztítani”¹⁰¹ –, hogy a sztálingrádi drámát kívánta, ezúttal gigantikus méretekben megismételni. Nem csupán *átírni* szándékozott a mítoszhoz hozzáigazítva a történelmet, mint ahogy ez az első világháború végén történt, hanem a mítoszt forgatókönyvnek használva óhajtotta *megrendezni* az eseményeket.¹⁰² A Nibelung-mítosz, az első világháború végének egyik élethazugsága, a második világháborúban a politikai cselekvés útmutatójává lépett elő.

Úgynevezett *Politikai végrendelet*-ében Hitler ezt írta: „Úgy döntöttem, hogy Berlinben maradok, és ott szabad elhatározásomból a halált választom abban a pillanatban, amikor úgy látom, hogy már a vezér és kancellár székhelye sem tartható. [...] Azt szeretném, ha a jövőben – mint ez haditengerészetünkben már most is így van – egyetlen német tiszt becsülete sem

engedné meg valamely terület vagy város feladását, és ebben mindenekelőtt a parancsnokoknak kell előjárniuk, fényes példát mutatva a halálig hűséges kötelességteljesítésre.”¹⁰³

Ez az igény azonban túlbecsülte a mítosz hatóerejét, amin az a kegyes hazugság sem változtatott, hogy a Wehrmacht 1945. május 2-án kelt jelentése hősi halálnak nevezte Hitler öngyilkosságát. A nibelungi szellem iránti elkötelezettség szólama 1945 tavaszán már kevésbé hatott. Mindenütt, de különösen a nyugati fronton nagy számban tagadták meg a tisztek, hivatalnokok, de még a pártfunkcionáriusok is Hitlernek az engedelmességet, és nem voltak hajlandók követni a pusztulásba: megadták magukat, vagy más útját választották annak, hogy kimeneküljenek Etzel várából.¹⁰⁴ Megtört a heroikus bukás sokáig tartó ígérete, kimerült a mítosz történelemformáló ereje, a *Nibelung-ének* és Wagner tetralógiája újra az lett, ami volt: művészet és irodalom.¹⁰⁵



Faust és Mefisztó boroshordón lovagol a lipcsei Auerbach-pincében, fametszet Liezen-Mayer Sándor festménye után (1875).

Szövetség az ördöggel

DOKTOR JOHANN GEORG FAUST

Faust alakjának értelmezése mindmáig rendkívül ellentmondásos, és vitatott, hogy érdemes-e ezzel a kérdéssel foglalkozni. Míg egyesek melankóliára hajlamos kételkedőnek tekintik, aki nem tudja elszánni magát a cselekvésre, mások a tettek emberének tartják, akinek erejét megacélozta a természetfölötti hatalmakkal való kapcsolat. Az egyik értelmezés szerint ördögi hatalmak áldozata, és nyomorúságos véget ér, a másik szerint a vallás bűvköréből megszabadult ember önmegváltását testesíti meg.¹ Döntő kérdés, hogy miként ítélandó meg az ördöggel kötött szövetség: áldozatul esik-e Faust ennek a szövetségnek, vagy éppenséggel az ördög egyengeti az ember önmaga teremtetten paradicsomához vezető utat? De van olyan magyarázat is, hogy Faust a modern ember kétségbeesett tehetetlenségét jeleníti meg, és olyan is, hogy magát a világot felfedező és meghódító embert.

Faust alakja kiváló példa arra, amit Blumenberg „mítoszmunkának” nevez,² vagyis arra, hogy a mítoszi történetek nem kezdettől fogva kész, minden részletükben kidolgozott formában léteznek, és csak értelmezésre várnak, inkább egy eredetileg narratív mag hossz as alakítgatása, formálása révén jönnek létre.

Goethe Faust-feldolgozásait – a téma egész életén át foglalkoztatta az 1775-ben keletkezett *Ős-Faust*-tól kezdve a Tragédia második részének 1831-es befejezéséig – többnek kell tekintenünk, mint a mítoszmunka fontos állomásának. Goethe nélkül Faust története aligha vált volna német nemzeti mítosszá.

Goethe művének a németekre gyakorolt „meghittent otthonos varázsát, amit mindmáig egyetlen külföldinek sem sikerült igazán megértenie”, Heinrich von Treitschke történész *A 19. század története* című népszerű könyvében azzal magyarázza, hogy „a németek nemzeti történelmük szimbolikus képét látták benne. Az elmélyült olvasó előtt feltárult a germánok által bejárt hosszú út, azon homályba vesző időktől kezdve, amikor az erdő és a mező isteneinek közelségében éltek, egymással meghitt közösségben, egészen addig az életvidám nyüzsgésig, amely a régi városainkból a szabadba tóduló tömeget jellemzi. Goethe *Faust*-jából megismerhető a német élet túlárado gazdagsága, a népbabona megannyi ördögös varázslata, a szeretett nő iránti bensőséges gyöngédség, a diákhumor, a katonák durva kötekedése, a német gondolkodás szárnyalása – csaknem minden, ami része az életünknek [...] Az egyszerű olvasó úgy érezhette, hogy mindent ért, aki pedig magasabb szellemi igényekkel közeledett a műhöz, kimeríthetetlen bőség tárházát fedezhette fel benne.”³ Franz Dingelstedt, a bécsi Burgtheater igazgatója, „nemzetünk második Bibliájának” tette meg Goethe *Faust*-ját és „nemzeti irodalmunk szentélyének”⁴ nevezte,

Herman Grimm művészettörténész pedig egy 1876-ban tartott előadásában a következő kijelentésre ragadtatta magát: „Azáltal, hogy van Faustunk és Gretchenünk, mi, németek minden idők és minden nép költészetében az első helyet foglaljuk el.”⁵ Ilyen módon Faust nemcsak a német tudóst és entellektüelt testesíti meg, hanem „nemzeti hőssé”⁶ is vált.

Mindezek alapján Gert Mattenklott irodalomtörténésszel egyetértésben arra a következtetésre juthatunk, hogy a nemzeti mítosszá emelt Faust-történet a „német külön út” filozófiája”, és „Faust egy olyan elit reprezentánsa, amelynek mindig újra legitimálnia kell magát a kultúra területén”⁷. Ilyen módon azonban feltehetőleg annak a szuggesztiónak a búv körébe kerültünk, amelyet a mítosz közvetít: elfogadjuk, hogy létezik német külön út a modern időkbe, attól függetlenül, hogy ezt netán problematikusnak vagy végzetesnek tekintjük, mindenekelőtt azonban elfogadjuk azt a nézetet, hogy a német *Bildungsbürgertum* az elit pozícióját foglalta el, és hatással volt a társadalomra és a politikára.⁸

Pontosan ez áll a 19. században megformálódó Faust-mítosz középpontjában: nem társadalmi-gazdasági folyamatok és hatalmi konstellációk a történelem mozgatóerői, hanem az emberek lelki beállítottsága, magatartása, jelleme. A „fausti” címszóra

*Német külön út (deutscher Sonderweg): a történettudományban a vilmosi kor óta használatos kifejezés, amelynek a különböző korszakok más-más felhangot adtak. (A ford.)

hivatkozva némely publicista és tollnok egy jellegzetesen német hajlamot vélt felfedezni, amelynek természetesen kellő határozottsággal kell érvényt szerezni, hogy meg lehessen változtatni a világot. Hogy a Faust-mítosz ilyen mély nyomot hagy majd a német önértelmezés történetében, azt az újkor elején persze még nem sejtette senki.

A kiindulópont egy késő középkori-kora újkori elbeszélés, amely egy sarlatánról, vagy ha úgy tetszik, tudósról szól, aki vásári mutatványaival elkápráztatja az embereket. A történelemi Fausról szóló tudósítások hátterében – feltehetőleg 1478 és 1480 között született a württembergi Knittlingenben, és 1540-ben halt meg tisztázatlan körülmények között a breisgaui Staufenben⁹ – a reneszánsz és a reformáció találkozása áll, a tudományos szemlélet térhódítása a természethez való viszonyban az egyik oldalon, a lelki üdvösségért való fokozott aggodás a másik oldalon. Johann Georg Faustot, aki Günther Mahal leírása szerint¹⁰ asztrológus, alkimista és csodadoktor volt egy személyben, Agrippa von Nettesheim természetfilozófussal és a Paracelsusnak nevezett Theophrastus von Hohenheimmel emlegetik együtt, természetesen azzal a különbséggel, hogy tőle nem maradt fenn írott szöveg, és az utókor csak mások, például Philipp Melanchton és Johannes Trithemius sponheimi apát beszámolójából alkothat róla képet.¹¹ Így nem csoda, hogy hamarosan különös mendemondák kapcsolódtak Faust alakjához. Azt híresztelték róla, hogy szellemeket idézett, halot-

takkal társalgott, és eladta lelkét az ördögnek, hogy földi hatalomhoz és természetfölötti erő birtokába jusson. Ilyennek írja le Johann Spieß 1587-ben Frankfurtban kiadott *D. Johann Faust históriája* című művében, és ez a Faust-kép határozta meg a téma későbbi feldolgozásait.¹²

Színpadra először az angol Christopher Marlow dolgozta fel a történetet, hogy azután bábjáték formájában visszatérjen Németországba. Ennek hagyománya még Goethe korában is élt,¹³ de Faust alakja helyet kapott a protestáns hitbuzgalmi irodalomban is¹⁴ mint a bűnös élet következményeinek intő példája, hiszen Faustot a kíváncsiság, a bűnbánatra való felhívás megátalkodott elutasítása, az érzéki vágy és a hiú önmutogatás indítja arra, hogy szövetséget kössön az ördöggel. Amikor végül rájön, hogy menthetetlenül elveszett, hiábavaló már minden siránkozás.

Ahhoz, hogy Faust a protestáns irodalom intő példájából a modern kor mítoszává válhasson, meg kellett szabadítani diabolikus vonásaitól. Hogy tehát érvényesülhessen a felvilágosodás szellemisége és az emberiség haladásáról alkotott elképzelés, meg kellett fosztani hatalmától az ördögöt. Az ördög domesztikálása tette összeegyeztethetővé a Faust-mítoszt a modern gondolkodással, és egyben ez volt a feltétele annak, hogy nemzeti szempontból építeni lehessen az ördöggel végzetes szövetséget kötő ember történetére. Dediabolizálás nélkül Goethe Faustja nem válhatott volna a németek „második Bibliájává”, ahogy Dingelstedt nevezi.

Azáltal, hogy Goethénél az ördöggel kötött szövetséget (az ószövetségi Jób történetének példáját követve) megelőzi Isten és Mefisztó fogadása, erősen relativálódik az ördög hatalma, amit Mefisztó szavai is aláhúznak, amikor Faust kérdésére „Kicsoda vagy tehát?”, így válaszol: „Az erő része, mely örökké rosszra tör, s örökké jót mível.”¹⁵ Ez arra indította Ernst Blochot, hogy párhuzamot vonjon Goethe *Faust*-ja és Hegel *A szellem fenomenológiája* című műve között, megállapítva, hogy Mefisztó nem más, mint a tagadás a dialektikus haladás folyamatában, a szükséges ellenállás tehát, amely nélkül nem volna lehetséges a fejlődés.¹⁶ Ily módon Lucifer, a bukott angyal, és seřegei is Isten ellenségeiből segítőkke válnak, akik hasznos szolgálatot tesznek neki a világ rendjének kialakításánál.

A mítosz dediabolizálásának egy másik stratégiája az volt, hogy Spieß *Historiá*-ját nem a valóságos Johann Georg Faust hihetetlen elemekkel átszőtt történetének tekintették, hanem a Grimm testvérek példáját követve egy régi német, illetve germán népmondára vezették vissza, Faustban pedig a kereszténység által a pokolba száműzött Wotan utódát vélték felfedezni.¹⁷ Ha viszont Faust pokolba küldése nem volt egyéb, mint a győztes kereszténység bosszúja a germán istenek fölött, akkor mi a funkciója ellenfele, Mefisztó démoni hatalmának? Ennek a dediabolizálási stratégiának egy, másik változata a „titáni” fogalmából indult ki, amely minden kultúrában megvan. „A fausti gondolat ősrégi”, írja az 1858-ban Berlinben kiadott

Állam- és társadalomtudományi lexikon. Más formában a zsidóknál és a pogányoknál is találkozunk vele, olvasható továbbá a hivatkozott kiadványban: Lucifer és a lázadó angyalok bukásában, a görög mitológia istenei ellen forduló titánokban, végül Prométheusz alakjában – „mindezekben a mítoszokban és fantasztikus-költői alkotásokban már megvan a fausti alapeszme, amely azután Faust személyében germán-nemzeti szellemi tulajdonná vált”.¹⁸

Fokozatosan kirajzolódtak tehát azok az irányvonalak, amelyek mentén a protestáns hitbuzgalmi irodalom anyaga nemzeti mítosszá válhatott. A Friedrich de la Motte Fouqué költő és a hegeli iskolához tartozó hallei filozófus: Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs körül csoportosuló baráti körben már ilyen értelmezést adtak a Faust-mítosznak. Hinrichs számára egyértelmű, hogy a „*mi Faustunk* mint a poétikus köntöst magára öltött, igazságra törekvő tudat csak a német néplélek szülötte lehetett”, hiszen a németek jutottak el a filozófia legmagasabb fokára, míg „más keresztény népek többé vagy kevésbé csupán az empirikus tudományok művelésében jeleskedtek”. Ezt a korlátoztságot Hinrichs Faust adlatában, Wagnerben látta megszemélyesítve, aki maga is tudatában van annak, hogy nyomába se érhet mesterének. „Amíg tehát a tudomány dolgában minden más nép urának és bírójának kell hogy elismerje a német népet, ez utóbbi egyesíti magában a tudományos ismeret minden fajtáját, és amiként Faust, úgy Wagner is hozzátartozik a német tudományos-

ságához.”¹⁹ Az ördöggel kötött végzetes szövetségről Hinrichs már nem ejt szót. Így elsősorban a hegeli iskola hatásának tulajdonítható, hogy kialakult egy pozitív Faust-kép, amely megteremtette az ennek megfelelő önazonosulás lehetőségét. Marx és Engels közvetítésével ez a hagyomány helyet kapott a marxizmusban, majd jelentős szerepet játszott az NDK mítoszrendszerében is.

Faust alakjának és a „fausti” jelzőnek ez az értelmezése mindazonáltal soha nem volt domináns, mert mindenekelőtt Münchenben és Bécsben olyan látásmód érvényesült, amely nem tette magáévá a mítosz dediolizálását, és Faust alakját továbbra is az önhitt elbizakodottság, a bűnbeesés és a kárhozat képzetével hozta kapcsolatba.²⁰ Faust lázadó titánként való beállítását ez a felfogás a túlfűtött nihilista fantázia termékének tekintette. A figurát ennek a felfogásnak a képviselői is a modern ember megtestesítőjének tartották, de Faust büszke öntudatában önmaga gőgös túlértékelését látták, ami szükségszerűen okozza vesztét. Az ördöggel kötött szövetség itt nem annyira egy külső démoni hatalommal való kapcsolatra utalt, inkább az ember belső, démoni hajlamainak kiélésére, és Faust az ember bukásra ítélt önmegváltási kísérletét testesítette meg. Katolikus és protestáns szerzők egybehangzóan az Istentől elfordult modern embert látták Faustban, aki hiú önteltségében a vesztébe rohan. Ettől a felfogástól távol állt az a szándék, hogy a „faustit” a „némettel” azonosítsa.

Jól mutatja a 19. századi mítoszmunka intenzitását, hogy létrejött a Faust-mítosznak egy olyan változata is, amelyben Faust mint negatív figura testesíti meg a német nemzeti típust. E nézet képviselői – mindenekelőtt az ifjú németek* – szerint, hiányzik Faustból a tetterő. Hölderlinnek arra a híres megállapítására hivatkozva, hogy a németek „szegények a tettekben és gazdagok a gondolatokban”,²¹ ezeket a tulajdonságokat Faust töprenkedő hajlamával azonosították, és arra biztatták honfitársaikat, hogy igyekezzenek megszabadulni nemzeti karakterük fausti elemeitől. Idejétmúlnak tekintették Schiller diktumát, amely szerint „a Német Birodalom és a német nemzet két különböző dolog”, és a németeknek a politika és a birodalom helyett a kultúrára és az erkölcsi nagyságra kellene koncentrálniuk.²² Az esztétikum korszaka lejárt, hangoztatták az ifjú németek, a politikum időszaka következik. Friedrich Spielhagen úgy fogalmazott, hogy a fausti embertípus beteg, romantikus lárva, és végre meg kell mutatnia igazi énjét. Georg Gottfried Gervinus és Friedrich Theodor Vischer nem fogadta el Faustot példaképnek, mert a politikai kvietizmus megtestesítőjét látták benne,²³ mondván, „olyan férfi, akinek reflexiói egy aggas-

* *Junges Deutschland* (Ifjú Németország) néven emlegetik azoknak a liberális íróknak a mozgalmát, akik az 1830-as francia forradalom hatására próbáltak politikailag aktivizálódni. Tevékenységüket a frankfurti szövetségi gyűlés (Bundestag) 1835-ben betiltotta. (A ford.)

tyánhoz méltóak", és akit „fiatalos alkotókedv” helyett „koravén aggályoskodás” jellemez.²⁴

A birodalomalapítással egy csapásra megváltozott a helyzet. A birodalomalapítás és a Faust-mítosz immár két egymáshoz kapcsolódó sikertörténetnek tűnt fel. Treitschke 1879-ben a német történelem fordulópontjának nevezte az 1808-as évet, amikor röviddel a régi birodalom felbomlása és Poroszország katonai összeomlása után megjelent Goethe *Faust*-jának első része: „Az ajkakon ott az aggódó kérdés, hogy valóban kimúlt-e a régi Németország, és ekkor, a nemzetet fenyegető végveszély pillanatában egyszerre napvilágot lát egy mű, amely vitathatatlanul a modern európai irodalom koronája, bennünket pedig eltölt a boldog bizonyosság, hogy csak egy német írhatott így, hogy ez a költő a mienk, és hősei velünk egy vérből való emberek! Olyan volt ez, mintha jelt adott volna a sors, hogy az emberi civilizáció mégsem nélkülözhet bennünket, és Istennek még nagy tervei vannak ezzel a néppel.”²⁵

Gustav von Loeper berlini minisztériumi tisztviselő szerint, aki odáig vitte, hogy megválasztották a weimari Goethe Társaság elnökévé, egyenesen világtörténelmi missziót tölt be Goethe műve, a Nyugat megmentésére van hivatva, mert erre csakis a németek képesek. Rájuk vár az a feladat, hogy „fausti választ” adjanak az idő kihívásaira, és megőrizték a „fausti tartást”. A többiek, különösen a latin népek alkalmatlanok erre a feladatra, ami már abban is megmutatkozik, hogy inkább vonzódnak Mefisztó-

hoz, mint Fausthoz.²⁶ Tehát nem csupán arról van szó, hogy a *Faust* Németország nagyhatalmi küldetésének megszemélyesített, költői megfogalmazása,²⁷ hanem arról is, hogy Goethe műve tette alkalmassá a németeket a világ sorsának intézésében való aktív közreműködésre, annak előmozdítására, hogy az esztétikum korszakát felváltsa a politikum korszaka. Nincs többé szó arról, hogy Faust „szegény a tettekben”, éppen ellenkezőleg: „A mű a romantikának azzal a szemléletmódjával szemben foglal állást, amely lebecsüli a gyakorlati, erkölcsi cselekvést, Goethe Faustja a pesszimista életfelfogás helyett optimizmust sugall.”²⁸

Kuno Fischer²⁹ filozófus szerint is Goethe valami kizárólag németet alkotott a *Faust*-tal, úgy véli, hogy a mű, amikor titáni-prométheuszi vonásokkal ruházza fel Faust alakját, „a német lélek legbensőbb sajátosságáról ad hiteles leírást”. A sasszárnyak képe, írja Fischer, amelyek segítségével Faust a magasba emelkedik, és onnan nemcsak szemléli a világot, hanem uralma alá is hajtja (tudományos, kulturális és politikai tekintetben), olyan visszatérő metaforává válik, amely – ellentétben a szárnyaló és a napba zuhanó Ikarosz kézenfekvő asszociációjával – a (német) ember önmegváltását jelképezi.

A mítoszi történet dediabolizálása mellett ezek az értelmezések eleget kívánnak tenni még egy feltételnek, hogy végül a nemzet győzelmi emlékművévé lehessen avatni Faustot: felmentik az ördög segítségével elkövetett bűnei alól. Nem számít, hogy halál-

ba kergeti Gretchent, a lány anyját, és megöli a fi-
vérét, Valentint, nem számít az a pusztulás, amit ko-
lonizációs programjával hagy maga után, és nem
számít Philemon és Baucis borzalmas halála sem,
amikor Faust martalócai a Tragédia második részé-
nek végén felgyújtják a kunyhójukat.³⁰ Az emberi
autonómia és a világ átalakításának programja igazol
minden áldozatot és árat, amibe kerül. Goethe Faust-
figurájának ambivalenciáját elsodorja a tomboló ha-
ladáseufória. Ahol gyalulnak, hullik a forgács, az asz-
talosmestert nem terheli ezért morális felelősség.

A *Faust*-nak ebben az értelmezésében nemcsak az
mutatkozik meg, hogy Németország immár az egyik
legfőbb hatalmi tényező Európában, hanem az is,
hogy a kontinens vezető ipari államává vált. Wolf-
gang Stich már 1839-ben felhívja a figyelmet arra,
hogy ilyen irányba mutat a fejlődés, amikor így jel-
lemzi Faustnak a világrészeket összekötő közlekedési
és hajózási útvonalakra vonatkozó terveit: „Ebben a
törekvésben, a világ közlekedésének fejlesztésére
irányuló ezen *reális tendenciában*, amelynek perspek-
tívája beláthatatlan, és amelynek feltartóztathatatlan
érvényesülése lerombolja a csendes megelégedettség
kunyhóját – ebben a természet felett gyakorolt szu-
verén uralomban nyilvánul meg a jelenlegi, higgadt
józansággal cselekvő világkorszak szellemisége. Ezen
program meghirdetésével ér véget Faust földi pályá-
futása.”³¹ Azt, hogy a brutális iparosítás és urbanizá-
ció nem áll meg Philemon és Baucis kunyhója előtt,

Stich szerint a nyughatatlan modern világba való
belépés igazolja: „A hit, a béke és a megelégedettség
aziluma eltűnik szemünk elől, a nagy, tágas és végte-
len világ eseményei vonják magukra a tekintetet.”

Azt, hogy milyen intellektuális ára van Faust „tragé-
diátlanításának” és nemzeti célokra való felhasználá-
sának, senki nem veszi számba világosabban, mint
Friedrich Nietzsche. *Korszerűtlen elmélkedések* című
művében ezt írja: „Az ember azt gondolná, hogy
Faust a mindenfelől szorongatott életen afféle tel-
hetetlen lázadóként és szabadítóként vonul végig,
mint valami jóságból tagadó erő, a lázongás igazi,
úgyszólván vallási és démoni génusza...” Valójában
azonban „gyűlöl minden kierőszakoltat, minden
ugrást – ami pedig annyit jelent: minden tettet; s így
lesz a világszabadító Faustból úgyszólván egyszerű
világutazó”.³² Nietzsche szerint Faust forradalmi
attitűdje mögött egy kontemplatív turista rejtőzik, aki
végül maga veszi le álarcát: „A Föld egy tetszőleges
pontján véget ér a nagy repülés, a szárnyak lehulla-
nak, Mefisztó nyomban ott terem. Ha a német ember
megszűnik Faust lenni, a legnagyobb veszély, hogy
filiszter lesz belőle és az ördög markába kerül – ettől
csak mennyei hatalmak képesek megmenteni.”³³

Az elidegenedés fogalmának egy korábbi értelme-
zésével kapcsolatban Nietzsche összefoglalja a *Faust*
első részének tartalmát, hogy kimutassa, mennyire
nem nevezhető tragédiának ez a banális, nyárspolgá-

ri környezetben játszódó történet: „Egy kis varrólányt elcsábítanak és boldogtalanná tesznek; négy fakultás nagy tudósa a gonosztevő. Ez aztán már mégsem rendes dolog! De nem ám! A nagy tudós mindezt nem vihette volna véghez az ördög személyes segítsége nélkül. – Valóban ez lenne a legnagyobb német »tragikus gondolat«, ahogy a németek állítják?”³⁴ Minél inkább azonosították magukat honfitársaival a sikeres Faustról kialakított képpel, annál hevesebben támadta Nietzsche Goethe *Faust*-ját: „Mennyire esetleges, jelentéktelen, nem a lényegét érintő, időleges probléma. Egy elfajzott tudós, egy beteg ember – nem egyéb. Semmiképpen sem a tudományos ismeret tragédiája! Még csak a »szabad szellemé« sem.”³⁵

A vilmosi Németország azonban nem hallgatott Nietzschére, illetve amit meghallottak tőle, az nem a felfokozott nemzeti érzéstől és fausti önimádattól való óvás volt. Különböző is, a „fausti” fogalma egyre inkább elszakadt Goethe Faustjától, és ezzel a címszóval foglalták össze mindazt, amit az ellenségekkel körülvevő birodalom önmeghatározásához szükségesnek véltek. Kevés visszhangra talált Nietzsche tanácsa, amely szerint ajánlatos lenne, ha a németiség inkább Mefisztóra, mint Faustra figyelve, több latin, különösen pedig itáliai szellemiséggel gazdagodnék és több ironikus távolságtartással viseltetne saját könnyes szentimentalizmusa iránt.³⁶ Ehelyett a germanista Erich Schmidt szemléletmódja érvényesült, aki

úgy vélte, hogy a német történelem a fausti hősök küzdőtere: Reuchlin, Hutten, Paracelsus és mások olyan öntudatos és dacos szellemiséget képviselnek, amelyet senki és semmi nem tud megrendíteni.³⁷

Az első világháború alkalmat adott ennek a Faustnak, hogy bizonyítson. A katonák, akik Goethe költeményével a hátizsákjukban indultak a háborúba,³⁸ meg voltak győződve róla, hogy egyszerre védik a kultúrát a nyugati civilizáció és a keleti barbárság ellen. A *Faust* még a jó értelemben vett militarizmus céljaira is igénybe vehetőnek látszott. Így például Werner Sombart ezt írta *Kalmárok és hősök* című művében (1915): „A militarizmus a harcias lelkületé fokozott hősi lelkület. Potsdam és Weimar egyesülése a legmagasabb szinten. Goethe *Faust*-ja, Nietzsche *Zarathustrá*-ja és Beethoven műveinek partitúrája a lövészárokból.”³⁹

Mi maradt ebből a vesztes háború után? Brecht biztos volt benne, hogy Faust a harctéren maradt: „Ha igaz, hogy a háborúba induló katonáknak ott volt a hátizsákjukban a *Faust*, a visszatérőkében már nem volt ott.”⁴⁰ Hogy hol veszítették el, ezt a kérdést Brecht nyitva hagyja, amit mond, csupán annyi, hogy a háború szertefoszlatta az illúziókat. Voltak azonban olyanok is, akik azért vették ki a *Faust*-ot a hátizsákjukból, mert úgy gondolták, hogy Goethe hőse csupán gondolkodó, és nem a tettek embere. Konrat Ziegler klasszika-filológus, akinek elévülhetetlen érdemei vannak az Ókortudományi szaklexikon

megjelentetésében, közéjük tartozott. Ziegler még a háború alatt csalódottságának adott hangot a *Faust* második részét illetően. A „tettek nagystílú emberét” hiányolta belőle, vagy a nietzschei terminológiát alkalmazva azt, hogy a Tragédia második részében az apollói elem túlságosan háttérbe szorítja a dionüszoszt.⁴¹ Ziegler Goethe-kritikájának háttérében természetesen politikai gondolat rejtőzött: ha Németország „faustibb” módon, azaz határozottabban, keményebben, heroikusabban lép fel, már régen meg lehetett volna nyerni a háborút.

A Német Birodalom veresége tehát Faust veresége is volt. Ahhoz, hogy továbbra is megőrizze szerepét, és az igazi német karakter költői mítosza maradhasson, új alakot kellett öltenie. A birodalmi politika jóindulatú helyeslőjéből heroikus, fatalista harcossá lényegült át, aki tudja, hogy milyen végzetet hordoz magában a jövő, mégis dacol vele.

Oswald Spengler *A Nyugat alkonyá*-ban a következőképpen vázolja fel a „fausti kultúra” általa alkotott fogalmának lényegét: „Aktivitást, eltökéltséget, önmeghatározást követel; harc az élet kényelmes felszíne, a pillanatnyi benyomások, a közeli, a kézzelfogható s a könnyű ellen, annak megvalósítása, ami általános és tartós, s ami a múltat és a jövőt lelkileg összekapcsolja – ez minden fausti imperativus foglalta, kezdve a gótika legkorábbi napjaitól egészen Kantig és Fichtéig, s mindezt messze meghaladva egészen addig az ethoszig, amely áthatja államaink,

gazdasági potenciálunk és technikánk roppant mérvű hatalom- és akaratmegnyilvánulásait.” Ez a távolba, messzire tekintés ellentétes az antik szemléletmóddal, amely beérte a pillanat örömeivel. „*A carpe diem*, az antik álláspont önmagával beérő léte tökéletes ellentéte annak, amit Goethe, Kant, Pascal s az egyház csakúgy, mint a szabadgondolkodók egyedüli értéknek tartottak, ti. *a tevékeny, küzdelmes, győzedelmes* létnek.”⁴²

Spengler világtörténelmi összehasonlító morfológiájában a fausti kultúra az utolsó a három egymást követő fejlődési stádium közül a kultúrát hordozó nagytérsegekben, Európában és a Közel-Keleten, Indiában, Kínában, valamint a Kolumbusz előtti Amerikában. Az antik (vagy apollói) és a mágikus (néha középkorinak vagy arabnak nevezett) kultúra előzi meg. E három kultúrában eltér egymástól az embereknek a természetről alkotott képe, a matematikához, a művészethez, a térhez, de mindenekelőtt az időhöz és a történelemhez való viszonya. „Az antik ember csak mint mozdulatlan közelséget látta önmagát és saját sorsát, s nem kérdezett a »honnán« és a »hová« irányára. [...] A mágikus ember úgy tekint a történelemre, mint a teremtés és a pusztulás közötti nagy világdrámára, mint a lélek és a szellem, a jó és a rossz, Isten és az ördög között folyó küzdelemre; a történelem az ő számára szigorúan behatárolt történés, *egyszeri fordulóponttal*, ami a csúcspontot jelenti: ez a Megváltó megje-

lenése. A fausti ember a történelemben egy célra irányuló, feszes ritmusú fejlődést lát. [...] A fausti ember a történelmet egyáltalán nem tudja másként elképzelni [...]."⁴³

Spengler, aki Goethét és Nietzschét nevezte azoknak a gondolkodóknak, akiknek a legtöbbet köszönhet,⁴⁴ függetleníti a „fausti kultúrát” nemcsak Goethe Faustjától, hanem magától a Faust-mítosztól is. A „fausti kultúrában”, így Spengler, Faust korszakról korszakra más tulajdonságokat ölt magára, és az a nagyszerű a Tragédiában, hogy Goethe ezeket a változásokat belevetíti Faust alakjába: „Goethe Werther-jében, az ifjúvá válás e képében – melyet a fausti emberek mindegyike ismer, antik azonban egy sem – újból felbukkan a kikelet, Petrarca és a lovagi líra korszaka. Midőn Goethe az *Ős-Faust*-on dolgozott, Parzifal volt; mikor befejezte az első részt, Hamlet. Csak a második részben lett belőle 19. századi világfi, aki érti Byront. [...] Goethe *Faust*-jának második része s Wagner *Parsifal*-ja pedig már arról árulkodik, hogy a mi lelkiségünk milyen formát fog magára öltetni a következő, az *utolsó alkotó* évszázadokban.”⁴⁵ Az alkotó kultúrával ellentétben a civilizáció Spengler számára a kimerültség állapota, amelyben az akarás és törekvés középpontjában már nem a harc és a saját elképzelések érvényesítése áll, hanem a világbéke és a népek közötti megbékélés. Spengler többször beszél „fella-kultúráról”, és úgy véli, hogy más kultúrákhoz hasonlóan egykor a

fausti is ebbe az állapotba kerül. Ezért adta könyvének *A Nyugat alkonya* címet.⁴⁶

Itt azonban még nem tartunk. A fejlődés célja tehát nem lehet más, mondja Spengler, mint a szocializmus, a fausti program „logikus és gyakorlati megkoronázása”.⁴⁷ „A szocialista – a második rész haldokló Faustja – a történelmi gond, a jövő embere, feladatként és célként fogja fel a jövőt, mellyel szemben a pillanatnyi boldogság megvetendőnek tűnik.”⁴⁸ Spengler szeme előtt természetesen nem valami internacionalista vagy kozmopolita szocializmus lebeg, hanem olyan, amely a porosz szellemiséghez és stílushoz⁴⁹ kapcsolódik, mivelhogy „a Nyugat legkésőbbi nemzete a porosz”.⁵⁰ Ilyen értelemben reagált Spengler a német vereségre a *Poroszság és szocializmus*-ban, majd végül időlegesen a nemzetiszocializmussal való *liaison*-t is vállalta, bár esztétikai okokból undorodott tőle, és Hitlert megvetette.⁵¹ Végso soron Spengler arra az eredményre jutott, hogy a tekintélyelvű porosz szellem őrzi meg a fausti tartalmat és jelent menedéket a németiség számára, ha nem akar egyfajta hedonista tömegcivilizáció – Nietzsche víziója az „utolsó emberekről” – áldozatává válni: „A poroszság a nemes előkelőséget testesíti meg és elutasítja a többség és a csöcselék uralmának minden fajtáját. [...] A porosz eszme ellentétes a pénzügyi liberalizmussal és a munkásszocializmussal. Gyanúval viseltetik a tömeg és a többség minden formája, minden »baloldaliság« iránt.”⁵²

Faust tehát végül porosz hőssé válik Spengler számára, a tömegek rohamával heroikusan dacoló magányos harcossá.*

Míg Spengler törést lát az ókor és a modern világ között, mások a kettő közötti folytonosságot hangsúlyozták, így például azt vizsgálták, mennyire ismerhető fel Faust alakjában Prométheusz, vagy éppen süsséggel mennyire ellentéte Faust Prométheusznak. Már Kuno Fischer azt a felfogást képviselte, hogy Goethe eredetileg prométheuszi vonásokkal kívánta felruházni Faustot, de a prológu Jóbtörténete más irányt adott ennek a koncepciónak.⁵³ Erich Schmidtet elsősorban nem a fausti és a prométheuszi jelleg különbsége foglalkoztatta, hanem azt hangsúlyozta, hogy Goethe sikerrel kapcsolja össze a germán-német és a klasszikus-görög elképzeléseket: „A germán szellem szövetségét köt Görögország heroikus szépségével, és ebből a kapcsolatból nem elégikusan visszatekintő Epimetheusként** kerül ki, hanem Prométheuszhoz hasonlóan attól a tudattól áthatva, hogy az

* A szerző ebben az összefüggésben említi meg a végjegyzetekben Alfred Rosenberg kísérletét a nemzetiszocialista Faust-kép megrajzolására (Rosenberg: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München, 1935, 245. skk.), hozzáteszi azonban, hogy Rosenberg kezdeményezésének nem sok visszhangja volt, és a nemzetiszocialista Németországban nem alakult ki egységes Faust-értelmezés. (A ford.)

** Prométheusz testvére, nevének jelentése: utólag gondolkodó (Prométheusz nevének jelentése: 'előre gondolkodó'). (A ford.)

igazi férfi a cselekvésben leli örömét. Ezért új, tettekben gazdag élet nyílik meg előtte.”⁵⁴ Arthur Moeller van den Bruck viszont úgy véli, hogy Goethének meg kellett szabadulnia az ókori klasszika hatásától, amely itáliai utazása során érte, hogy ismét a velejéig „gótikus” Faust alakjának szentelhesse figyelmét, amelynek végső változata már teljesen a gótika jegyeit viseli magán, akárcsak az első, strasburgi változat. Moeller vékony Goethe-kötetében, amelynek mottója „Goethe: Németország”, úgy írja le Goethe fejlődését, mint állandó vívódást „az antik kultúra és a gótika, a görög mértéktartás és a germán szertelenség között. A két hatás harca Goethe egész életét végigkísérte, és csak későn, tulajdonképpen a *Faust* végső változatával dőlt el a gótika javára.”⁵⁵

Theodor Haecker 1931-ben megjelent *Vergilius, a Nyugat atyja* című könyvében erélyesen tiltakozik azon kísérletek ellen, amelyek a fausti embert a szellem- és kultúrtörténet csúcspontjának kívánják beállítani, mindenekelőtt azonban a Nyugatnak a „fausti kultúrával” való spengleri azonosítása ellen.⁵⁶ „Az úgynevezett fausti ember, amely fogalommal annyi visszaélés történik, és amelynek ideológiája sok fiatal intellektuális és morális válságba sodor, nem új és nem formálhat jogot a pogány, a zsidó és a keresztény emberideállal való egyenrangú szembeállításra [...], a fausti ember ösztöneit illetően hipertrófiás, intellektusát tekintve atrofias, de ilyen volt már a zsidóságban és a pogányságban is. Amikor azonban a zsidó és pogány szellemiség a legnagyobb magasságokba

emelkedett, mellőzte vagy éppenséggel odalent hagyta az istenséggel dacoló embert. Jób magába temeti, Platónnak és Vergiliusnak, azon két legnagyobb pogánynak az emberideáljában pedig, akik gondolataikat írásba foglalták, és akikben a Nyugat a világi atyáit tisztelheti, nyoma sincs már az Istennel való dacolásnak. Szó sincs azonban arról, hogy Platón és Vergilius ne ismerte volna a fausti embert a maga szellemi mivoltában, visszásságaival együtt, mint ahogy a modern tudatlanság állítja. Éppen ellenkezőleg, Platón dialógusaiból több ismerhető meg a fausti emberből, mint Spengler műveiből, mindenestre több lényeges vonás, [...] Vergilus pedig, aki Sulla és Antonius Rómájában élt – hogy azután Dante szerint a pokolban találkozzék velük –, tudta, legalábbis ami a politikát illeti, milyenek az úgynevezett fausti figurák.⁵⁷ Spengler nem volt ennek az ismeretnek a birtokában, különben nem jutott volna arra a téves következtetésre, hogy Mussolini könnyűszerrel bolonddá teszi Hitlert, egészíti ki a fenti gondolatmenetet Spenglerről írt könyvében Detlef Felken.⁵⁸

Theodor Haecker tehát még Hitler hatalomátvétele előtt óvta honfitársait Fausttól és mindattól, amit a „fausti” fogalma magában foglal, és egy másik, a katolikus-római tradícióra emlékeztette őket. Másfél évtizeddel később, miután Hitler háborúba sodorta a németeket és ezt a háborút elveszítette, Thomas Mann a *Doktor Faustus*-ban sokkal határozottabb elvi megalapozottsággal foglalkozott a témával, párhuzamot vonva a német történelem és a Doktor Faustusról

szóló elbeszélés között, amely azzal fejeződik be, hogy Faustot elviszi az ördög. 1945-ben tartott, *Németország és a németek* című előadásában Mann kifejezetten a politikával hozza kapcsolatba Faust történetét: „Legnagyobb költeményünknek, Goethe *Faust*-jának a középkor és a humanizmus mezsgyéjén élő ember a hőse, Isten embere,* aki vakmerő tudásvágyból a mágia, az ördög rabjává válik. Ahol az intellektuális gőg az elmúlt időkhez való lelki kötöttséggel párosul, ott jelen van az ördög. És az ördög, Luther ördöge, Faust ördöge valahogy nagyon német, a vele való szövetség, az ördöggel kötött paktum pedig, amely a világ minden kincsének és hatalmának időleges elnyeréséért odaadja cserébe a lélek üdvösségét, valami olyannak, ami sajátosan közel áll a németiség belső lényegéhez. Egy magányos gondolkodó, kolostori cellájában ülő tudós, egy teológus és filozófus, aki a világ örömeiért és a világuralomért eladja lelkét az ördögnek – vajon nem éppen most érkezett-e el az a pillanat, amelyben Németországot ilyennek kell látnunk, ma, amikor szó szerint magával viszi az ördög?”⁵⁹

Ahhoz, hogy Faust sorsát kapcsolatba hozhassa Németország történetével, Thomas Mann-nak természetesen vissza kellett térnie a mítosz Goethe előtti változatához, az 1587-es *História*-hoz,⁶⁰ visszájára kellett fordítania a Goethével kezdődő dediabólizációs és dedémonizálási folyamatot, és az ördögöt

* Bibliai utalás: 1Tim 6,11 (A ford.)

újra olyan ellenfélnek kellett ábrázolnia, akivel szemben nincs helye a tréfának, és aki elől nincs menekvés. Adrian Leverkühn ördöge nem olyan ironikus-távolságtartó beszélgetőtárs, mint Goethe Mefisztója, hanem félelmes hatalmasság. Ritkán találkoznak, de ilyenkor megdermed körülöttük a levegő. Leverkühnnek fizetnie kell azért, hogy egy időre alkotói ihletet kap az ördögtől, és nincs olyan hatalom – ismét másként, mint Goethénél –, amely változtatni tudna ezen. A számla kiegyenlítése nem marad élete végére, szeretett unokaöccsének, a kis Nepomuk Schneideweinnnek a halálával már jóval korábban elkezdődik. Illúziónak bizonyult az a kísérlet, amely a gonoszt a tagadásnak a dialektikus fejlődésbe integrált szellemévé próbálta szelídíteni.

Míg Mann az ördöggel kötött szövetség jelentőségének hegeli tompítását csak burkoltan utasítja el, határozottan szembefordul azokkal, akik ezt a szövetséget politikai programként hirdették meg. A regényben a müncheni Riedesel báró vendégei között egy bizonyos dr. Chaim Breisacher személyesíti meg a konzervatív forradalmárt, aki az ördöggel kötött szövetséget eszköznek tekinti a cél elérésére, és akinek alakjában minden kétséget kizáróan Oswald Spengler ismerhető fel: „Polihisztor volt, a világon mindenhez értett, mindenről és mindenkiről tudott beszélni; kultúrfilozófus volt, kinek filozófiája azonban a kultúra ellen irányult, mivel egész történetében csupán a hanyatlás folyamatát látta.”⁶¹ Breisacher a társalgás során sarokba szorítja a klasszikus-konzer-

vatív gondolkodású bárót, és a jelenlévők, különösen a hölgyek bámulatától kísérve kijelenti: „Egy igazi nép igazi vallásában egyáltalában nem fordulnak elő ilyen bágyadt, teológiai fogalmak, mint »bűn« és »büntetés« a maguk pusztán etikai oksági összefüggésében”, az imádság pedig csupán „vulgarizált és racionálisan fölvizezett késői formája valami nagyon aktív, erős, energiával töltött ősi dolognak: a mágikus idézésnek, Isten kényszerítésének”.⁶² Aki így beszél, az kész arra, hogy az ördöggel is közösséget vállaljon, ha felhasználhatónak tartja céljai elérésére.

Természetesen nem Oswald Spengler, hanem Max Weber volt az, aki Németország világháborús veresége után ezt a kijelentést tette: „Németország régi dicsőségének visszaszerzéséért a világ minden hatalmasságával, még a megtestesült ördöggel is szövetséget kötnék, csak a butaság hatalmával nem.”⁶³ A német vereséget követően, élete végén gyakran foglalkoztatta Webert az ördöggel való szövetekezés gondolata. Így érthető, hogy amikor *A politika mint hivatás* című előadásában különbséget tesz érületetika és felősségetika között, erről is beszél: „A világ egyetlen etikája sem kerülheti meg azt a tényt, hogy számos esetben a »jó« célok eléréséhez morálisan kététes vagy legalábbis veszélyes eszközök alkalmazására van szükség, s a legtöbbször káros mellékkövetkezmények lehetőségét vagy valószínűségét sem szabad figyelmen kívül hagyni.”⁶⁴ A cél erkölcsössége mindazonáltal nem jelenti azt, hogy minden eszköz jogos, mert „a világ egyetlen etikája sem tudja

megmondani, mikor és milyen mértékben »szentesíti« az etikai jó szándék az etikailag veszélyes eszközet és a mellékövetkezményeket”.⁶⁵ A helyes döntéshez politikai bölcsességre és megbízható ítélőképességre van szükség, mindebben a német politika a háború alatt hiányt szenvedett.

Nem az ördöggel kötött szövetség volt a probléma Weber számára, hanem ennek a szövetségnek a feltételei: „Mindenkinek, aki általában politikával akar foglalkozni, és kiváltképp, aki a politikát hivatásszerűen kívánja űzni, tisztában kell lennie ezekkel az etikai paradoxonokkal. Sohasem szabad elfelejtenie: felelősséggel tartozik azért, hogy mi lesz belőle e paradoxonok hatására. Ismétlem: aki politikára adja a fejét, az diabolikus erőkkkel szerződik, melyek ott leselkednek minden erőszakosságban.”⁶⁶ Az erőszakról való lemondás nem oldja meg a problémát, illetve csak a szentek számára jelent megoldást. Annak meghirdetése, hogy az elszenvedett erőszakra az erőszakról való lemondással vagy akár újabb erőszakra való biztatással kell-e válaszolni, mint ahogy azt a Hegyi beszéd teszi, nem egyéb, mint a méltóságról való lemondás etikája: „Ez a méltóságnélküliség etikáját jelenti mindenki számára, kivéve a »szentet«. Azaz: szentnek kell lenni *mindenben*, legalábbis szándékainkban; úgy kell élni, mint Jézus, az apostolok, Szent Ferenc és a hozzá hasonlók. Így ez az etika értelmessé válik, és egyfajta méltóságot fejez ki. *Máskülönben nem.*”⁶⁷ Aki visszariad attól, hogy szövetséget kössön az ördöggel, annak fel kell készülni

nie méltósága feladására – ez volt eddig a probléma legkiélezettebb megfogalmazása, és félreérthetetlen döntést kívánt meg azoktól, akik politikával kívánnak foglalkozni.

Így a kereszténységen belül sem az erőszakmentesség a feltétlen ideál: „A korai keresztények is jól tudták: a világot démonok kormányozzák, és aki politikára adja a fejét – ami azt jelenti, hogy a hatalom az erőszak eszközüéhez nyúl –, az diabolikus erőkkkel szerződik, és cselekvésére nem igaz az, hogy a jó csak jóból származhat, a rossz csak rosszból, hanem gyakran épp az ellenkezője áll fenn.”⁶⁸ Ez a gondolat, bár Weber nem utal rá, nem egyéb, mint Mefisztó önjellemzésének egy változata, amikor azon erő részének mondja magát, „mely örökké rosszra tör, s örökké jót mível”. Weber szavai mindazonáltal – s ez a vesztes háború után aligha meglepő⁶⁹ – nem a goethei bizakodásnak adnak hangot, hogy ugyanis a végén a dolgok pozitív irányba fordulnak, hanem egy olyan döntés szükségszerűségét hangsúlyozzák, amelyet a lelki üdvösség áruba bocsátásával is meg kell hozni.⁷⁰ Az Alpoktól északra honos Faust helyett Weber a firenzei politikusra és filozófusra, Niccolò Machiavellire hivatkozik ebben az összefüggésben: „A politika gényusa vagy démona belső feszültségben él a szeretet Istenével, akárcsak az egyház által megformált keresztény Istennel, s ez a feszültség bármikor feloldhatatlan konfliktusba torkolthat. Az emberek már az egyház hatalma idején tudták ezt. Időről időre pápai kiközösítés sújtotta Firenzét, és ez

akkor sokkal nagyobb fenyegetést jelentett az emberek és lelki üdvösségük számára, mint – Fichtével szólva – a kanti etikai ítélet »hűvös jóváhagyása«, de a polgárok mégis harcoltak az egyházi állam ellen. És efféle helyzetek lebeghettek Machiavelli szeme előtt, amikor egy szép részben, ha nem tévedek, a *Firenzei történetek*-ben, hőseinek egyike megdicséri azokat a polgárokat, akik szülővárosuk nagyságát többre tartották, mint lelki üdvösségüket.”⁷¹

Friedrich Meinecke történész nem él Weber páto-szával, nem hivatkozik a döntési kényszerre, de egyértelműen az ördöggel kötött szövetségre vezeti vissza a politika alapképletét. Nem osztja ugyan azt a véleményt, hogy a hatalom „önmagában véve rossz”, de úgy látja, hogy a vele való visszaélés állandó kísértéséből adódóan átok ül rajta.⁷² Goethével szemben, aki a rossz jóra fordításáról beszélt, Meineckét az a kérdés foglalkoztatja, hogy miként válik a jó szándék végzetessé: „Démoni tény, hogy a jó és a rossz gyakran összenő egymással. Mefisztó nemcsak azt a szerepet játssza a történelemben, hogy »rosszra tör s jót mível« – ami teológiai értelemben talán elfogadható volna. Elég gyakran elrontja azonban az elképzeléseit annak is, aki eredetileg a jót akarta, és úgy irányítja a szívét és a kezét, hogy a jóból valami teljesen rossz legyen. Ezért van a világtörténelemnek fölöttébb tragikus, szinte démonikus jellege.”⁷³

Thomas Mann, aki Meineckével együtt józan megfontolások alapján a weimari köztársaságot támogatta, hasonlóan és mégis egészen másképp látta ezt: min-

denekelőtt kételkedik abban, hogy a politikának ez az ördöggel való szövetsége, illetve a politika effajta értelmezése általános érvényű volna, és inkább sajátosan német problémát lát benne. Mann és Meinecke bizonyos tekintetben megismétli azt a vitát, hogy vajon Faust alakja általános emberi vagy sajátosan német vonásokat hordoz-e – csak negatív előjellel.

Thomas Mann számára a „fausti” fogalma és az ördöggel kötött szövetség egy politikára alkalmatlan nép önjellemzése – és ezzel Schiller látásmódját teszi magáévá, aki azt javasolta a németeknek, hogy mondjanak le a birodalomról a kultúra javára.⁷⁴ Mann a németeknek a politikára való alkalmatlanságával a „politikára hivatott és arra született népek” higgadt józanságát állítja szembe, akik mindig képesek rá, hogy „ösztönösen, legalábbis szubjektív módon megőrizték a lelkiismeret és a tett, a szellem és a hatalom politikai egységét; a politikát az élet és a hatalom művészeteként művelik, ami nincs híján az élethez óhatatlanul hozzá tartozó rossz és a nagyon is e világi tényezők behatásának, de a magasabb szempontot, az eszmét, az emberileg tisztességest és erkölcsöt soha nem téveszti egészen szem elől: éppen ebben éreznek rá arra, ami »politikus«, és ezen a módon jutnak egyenesbe a világgal és saját magukkal.”⁷⁵ A német nem képes erre, mert mélységesen képmutatónak tartja és elutasítja az effajta kompromisszumokat; az, ami a németet a világ számára olyan kibírhatatlanná és elviselhetetlenné teszi, nem a rosszra való javíthatatlan hajlama, hanem csalódott törekvése a

legfőbb jóra. Ezután Thomas Mann így folytatja: „Az az elmélet, hogy két Németország van, egy jó és egy rossz”, téves. „A rossz Németország” sokkal inkább „az utat tévesztett jó, a jó a szerencsétlenségben, a bűnben és a bukásban”.⁷⁶ A német „nem arra született, hogy megbirkózzék az élettel. Azzal adja jelét a politikára való alkalmatlanságának, hogy vaskos-becsületes módon félreérti. Természetétől fogva semmiképpen nem gonosz, de a szellem és eszme elkötelezettjének érzi magát, a politikát pedig nem tekinti egyébnek, mint hazugságnak, gyilkosságnak, csalásnak és erőszaknak, valami teljesen és egyértelműen alávaló és mocskos dolognak, ha pedig e világi becsvágytól hajtva ráadja a fejét, tevékenységét ez a filozófia irányítja. Politikusként a német azt hiszi, úgy kell viselkednie, hogy elálljon tőle az emberiség szeme-szája – ezt tekinti politikának. A politika az ő számára maga a rossz – úgy véli tehát, hogy a politika kedvéért egyenesen ördöggé kell válnia.”⁷⁷ Ez természetesen több az ördöggel kötött szövetségnél: azonosulás az ördöggel!

„Vajon nem rejtőzik-e minden igazi németben egy Mefisztó, egy bitang gazfickó?”, teszi fel a kérdést Hermann Göring Klaus Mann *Mefisztó* című regényében, majd így folytatja: „Ha csak a fausti lelkiület volna meg bennünk, ugyan mire jutnánk vele?” Ez Gustaf Gründgens, a híres színész Faust-alakítására vonatkozik, de egyben célzás arra is, hogy sok német művész és tudós valóban szövetséget kötött az ördöggel Hitler

hatalomra jutása után.⁷⁸ A legismertebb „fausti kariert” – ő maga legalábbis így jellemezte pályafutását – Albert Speer futotta be, akinek mint építésznek és várostervezőnek olyan nagy hatalmú mecénásra volt szüksége, aki meg tudja valósítani grandiózus terveit. „Egy nagy építkezésért Fausthoz hasonlóan eladtam volna a lelkemet”, írja emlékirataiban, és Hitlerrel való találkozását így kommentálja: „Ekkor találtam meg az én Mefisztómat.”⁷⁹

Az ördöggel kötött szövetség hasonló értelmezésből kiindulva⁸⁰ találhatunk magyarázatot arra is, miért vállalt Carl Schmitt és Martin Heidegger közösséget a nemzetiszocializmussal: intellektuális gőgjükben természetesen azt képzelték, hogy majd ők jelölik ki a náciknak (akikkel szemben egyébként, legalábbis Schmitt, meglehetősen gyanakvással viselkedett) a követendő célokat. A maguk módján mindketten azt hitték, hogy majd ők „vezetik a Vezért”.⁸¹ Carl Schmitt ezt világosan ki is mondta, amikor a nürnbergi per folyamán Robert Kempner amerikai fővádló mint „lehetséges vádlottat” többször is kihallgatta. A kihallgatás azt igyekezett tisztázni, hogy mennyiben járult hozzá Schmitt némely, a nemzetközi jog tárgykörében írt tanulmánya a támadó háború előkészítéséhez. (Végül is nem emeltek ellene vádat.) Az egyik kihallgatás során Kempner megkérdezte tőle: 1933 után valóban követelte-e hogy a német törvényhozásnak és jogszolgáltatásnak a nemzetiszocialista szellemiséget kell tükröznie. A párbeszéd ezután így folytatódott: Sch.: „– Ennél többre

tartottam magam, a »nemzetiszocializmus« szót saját elképzelésem szerint akartam értelmezni. – K.: – Volt Hitlernek egy nemzetiszocializmusa, és önnek is volt egy nemzetiszocializmusa? – Sch.: – Ennél többre tartottam magam. – K.: – Többre tartotta magát Adolf Hitlernél? – Sch.: – Szellemileg mérhetetlenül. Hitler annyira érdektelen volt számomra, hogy nem is kívánok erről beszélni.”⁸²

Nicolaus Sombart beszámol róla, hogy közös grunewaldi sétáik során Schmitt elmondta neki, miként képzei irányítani az ördögöt anélkül, hogy az maga észrevenné. Sombart szerint Schmitt – ellentétben a konzervatív polgárság más képviselőivel, akikkel Hitler kapcsolatba került – komolyan vette Hitlert mint „jelentős mítoszi alakot”, és többször kijelentette: „Minél kevesebbre tartjuk Hitlert, annál inkább lebecsüljük saját magunkat. Ez az ember egy gólem. Meg kell szereznünk a nyelve alá dugott cédulát, amin rejtjelezve ott van a titka, és akkor a markunkban tartjuk.” Ezt a cédulát, Hitler sifírozott titkát akarta Schmitt megtalálni, véli Sombart, és idézi Schmitt egy másik mondását is: „Hitler nem olyan, mint a gólem, nem egyetlen cédula van a nyelve alatt, hanem egy egész papírkosár a 19. századból.”⁸³

Bár Schmitt később, igazolást keresve korábbi magatartására, Herman Melville amerikai író Benito Cereno kapitányához hasonlította magát, akinek hajóját kalózok kerítették hatalmukba, az ördöggel kötött szövetség képe találóan illik rá. Életrajzírója, Christian Linder így fogalmaz: „Schmitt áldozatnak

érezte magát, akit ördöggént bélyegeznek meg, és akinek a pokolban kell élnie”,⁸⁴ ő maga pedig *Glossarium* című feljegyzéseiben „pokoljárás”⁸⁵ emleget saját magával és Németországgal kapcsolatban. Kempnernek is valami ilyesmi járhatott a fejében, amikor megkérdezte tőle: „– Mikor jött rá, hogy az ördöggel cimborál? – 1936-ban – válaszolta Schmitt. – Nem szégyelli magát, amiért olyanokat írt, hogy a jogszolgáltatásnak nemzetiszocialistának kell lennie? – folytatta Kempner. – Ma már természetesen. Nem tartom helyénvalónak, hogy még mindig abban a blamázsban vágjálunk, amit akkor elszenvedtünk. [...] Kár több szót vesztegetni rá – hangzott a válasz.”⁸⁶

A másik oldalról nézve tehát így fest az a szövetség, amit a német értelmiségiek kötöttek az ördöggel, a nácizmussal: a katonai összeomlás és a náci rémtettek kitudódása után olyan blamázsoként könyvelték el a történeteket, amelyről jobb nem beszélni. Hans Schwerte aacheni germanistára, a „fausti” fogalmának kutatójára még inkább érvényes ez, mint Schmittre. Nevezett urat eredetileg Hans Ernst Schneidernek hívták, ezen a néven szerzett diplomát és doktorátust. Ezen a néven lépett be az SA-ba, majd az SS-be, és tevékenykedett az Ahnenerbe (ősök öröksége) nevű szervezetben. Az SS-ben hauptsturmführeri (századosi) rangot ért el, amikor azonban 1945-ben a náci rezsim bukása már csak hetek kérdése volt, kapcsolatait kihasználva identitást váltott, és Hans Schwerte néven bukkant fel. Újra beiratkozott az egyetemre, újabb disszertációt írt, újra összeháza-

sodott a feleségével és adoptálta saját gyermekét.⁸⁷ Minden, ami korábban történt, pusztán blamázs volt számára.

Schmittől eltérően Heidegger már jóval a hitleri hatalomátvételt megelőzően a nemzetiszocializmus hívéül szegődött, és a fennálló viszonyok radikális megváltoztatására törekedett. Rüdiger Safranski így foglalta össze a kettőjük közötti különbséget: „Heidegger a forradalmat akarta, Schmitt a rendet.”⁸⁸ Schmitt mindenesetre 1932 végén még az úgynevezett keresztfrontterveket támogatta, amelyek a konzervatív elit és a munkásmozgalom egyes irányzatai között kívántak szövetséget létrehozni. Hindenburg birodalmi elnököt ekkor kvázi diktátori jogkörrel akarták felruházni, hogy így tartsák távol a náci pártot a hatalomtól.⁸⁹ Január közepétől Schmitt a jelek szerint depresszióba esett, Heidegger viszont egyre kitörőbb lelkesedéssel ünnepelte Németország szellemi megújulását.

1945 után Heidegger saját politikai naivitására hivatkozott és arra a várakozására, hogy olyan fordulat következik be, amely megmenti a megalázott és tehetetlen Németországot: „1933-hoz: az egész szellemi élet megújulását várom a nemzetiszocializmustól, a társadalmi ellentétek kibékítését és a nyugati létforma megmentését a kommunizmus veszélyeitől.” Ezután megemlíti rektori székfoglaló beszédét* és fel-

* Heidegger 1933. május 27-én tartotta meg rektori székfoglaló beszédét a freiburgi egyetemen, 1934 februárjában lemondott a rektori tisztségről. (A ford.)

sorolja még néhány előadását, amelyekben ennek a várakozásának adott hangot, majd összegezve megállapítja: „Néhány mondatot ma kisiklásnak tekintek. Ez minden.”⁹⁰

A német egyetem önmegnyilatkozása című rektori székfoglaló beszédet mindazonáltal áthatja a forradalmi pátosz. A szónok szerint a német ifjúság a legjobb úton jár afelé, hogy nemet mondjon a hagyományos akadémiai szabadságra és a kötődést és a szolgálatot honosítsa meg az egyetem falai között. A népi közösséghez való kötődés a munkaszolgálatban valósul meg, a nemzet becsületéhez való kötődés a honvédelmi szolgálatban, a német nép szellemi elhivatottságához való kötődés pedig a tudományos szolgálatban, mondja Heidegger. „Minden akarati és gondolati képességnak, a szív minden erejének és a test összes jártasságának a harc által kell kifejlődnie, a harcban kell fokozódnia, és harcként kell megőrződnie.”⁹¹ De Schmitthez hasonlóan Heidegger is mérhetetlenül túlbecsülte saját lehetőségeit, amikor azt gondolta, hogy befolyásolhatja az események menetét. Amikor egyre inkább látnia kellett, hogy saját elképzelései a tudományról és a politikáról összeegyeztethetetlenek a náci vezetés törekvéseivel, és legtöbb kezdeményezését figyelemre sem méltatják vagy megmosolyogják, lemondott a rektorságról.⁹²

Az, amiről Heidegger úgy gondolta, hogy kitörés Platón barlangjából a lét fényére,⁹³ teljes kudarcot vallott. A tudós környezetében egyébként nem Faust és Mefisztó szövetségéhez hasonlították Heidegger

rektorságát és lelkesedését a nemzetiszocializmusért, hanem Platón három utazásához Szürakuszai türannoszaihoz, amelyekre az ókori gondolkodó azért vállalkozott, mert az ő segítségükkel szerette volna megvalósítani az ideális államot.⁹⁴ Miután Heidegger lemondott az egyetemi rektorságról, egyik professzortársa állítólag megkérdezte tőle: „Nos, kolléga úr, megjöttünk Szürakuszaiból?”

Dolf Sternberger politikatudós három paradigmára vezette vissza a politikai gondolkodást és cselekvést, és ezeket démonológiainak, eszkatológiainak és politológiainak nevezte.⁹⁵ Első pillantásra úgy tűnik fel, hogy Sternberger Arisztotelész, Machiavelli és Szent Ágoston államtanáról kíván értekezni, de ezen eszmétörténeti vonatkozások mögött a 20. század német politikai gondolkodásának elemzése áll. Sternberger felfogása szerint politikailag démonológiai az, ami lehetséges az ember számára, de nem hasznos, eszkatológiai az, ami hasznos, de nem lehetséges, és csak a politológiai cselekvés egyesíti magában a lehetőséget és a hasznosat. Ha Sternberger optikájából tekintünk vissza az „ördög szövetségeseire”, akikről az előbbiekben szó esett, feltűnő a démoni és az eszkatológiai sajátos egybekapcsolódása: Heideggernél a lét fényére való kitörés vágya, Schmittnél a világvégét feltartóztató (hatalom), a katechon* keresése.⁹⁶ Ami a

* Bibliai fogalom, a *katechó* – 'feltartóztatni' görög ige participiuma (2Tesz 2,6–7). (A ford.)

20. század első felének német politikáját olyan félelmezzé tette, az Sternberger szerint a démoni egybekapcsolódása az eszkatonnal: az ördöggel kötött szövetség a megváltás reményében. Ilyen értelemben beszélt Thomas Mann is a jó és a rossz Németország egybekapcsolódásáról.

A kíváncsi reakció erre a kettő szétválasztása lenne, és talán így értendő az a híres hely a *Doktor Faustus*-ban, ahol Serenus Zeitblom az Adrian Leverkühnnel folytatott egyik utolsó beszélgetéséről számol be: „Menni akartam, de visszatartott, vezetéken szólni – Zeitblom –, ami szintén roppant keményen hangzott. – Tudod, mire jöttem rá? – mondta. – *Ne legyen.* – Mi ne legyen, Adrian? – A jó, a nemes – válaszolta. – Amit emberinek mondanak, noha nemes és jó. Amiért az emberek harcoltak, amiért várakat ostromoltak, amit a győztesek ujjongva hirdettek, annak nem szabad lennie. Visszavonulok. Visszavonom. – Nem értelek egészen, kedvesem. Mit akarsz visszavonni? – A *Kilencedik szimfónia*-t – felelte. És aztán már nem szólt semmit, akármeddig vártam.”⁹⁷

Egész más irányt vett Faust történetének és a „fausti” fogalmának értelmezése az NDK-ban, ahol nagy becsben tartották ugyan Thomas Mannt, de egyértelműen az anyag goethei feldolgozását tekintették a mítoszmunka egyelőre végső fázisának.⁹⁸ A *Faust* még kidolgozandó harmadik része a szocialista tár-

* Teológiai fogalom, jelentése 'a végső idők'. (A ford.)

sadalmi rend megvalósítása Németországban, legalábbis az NDK-ban – írta Walter Ulbricht a *Neues Deutschland* 1962. március 28-i számában.⁹⁹ Ezzel az NDK ideológusai Lukács György nyomdokain jártak, aki Goethe *Faust*-ját a humanizmus csúcspontjának tartotta, Thomas Mann *Doktor Faustus*-át pedig a végső stádiumába jutott monopolista-imperialista kapitalizmus válságának regényeként interpretálta.¹⁰⁰ Mann művének elemzése az NDK-ban az ellenséges terület felderítésének számított, a szocializmus pozitív önértelmezése szempontjából nem tulajdonítottak neki nagy jelentőséget. Két dolog lényeges ebben az értelmezésben. Az egyik az, hogy a Faust-mítoszt a marxista szellemben interpretált történelem társadalmi-gazdasági fejlődési szakaszaival kapcsolja össze és ezzel elválasztja a különálló német történelemtől, a másik pedig, hogy a szocializmus polgári örökségként tart igényt az anyagra. Marx és Engels *Kommunista kiáltvány*-a és Goethe *Faust*-ja a szocialisták „kedvenc olvasmányai”, mondta Walter Ulbricht, amikor Lipcse díszpolgárává avatták.¹⁰¹ Nem csoda hát, hogy sok pártfunkcionárius Faust-idézetekkel tűzdelte meg a szónoklatait, így kívánva demonstrálni a munkás- és parasztállam teljesítményét a szocializmus építésében.

A szocialista mítoszrendszer szempontjából különösen hasznosnak bizonyult Faust kolonizációs programja, mint egy „szabad nép szabad hónapjának” perspektívája, míg a „ragályt terjesztő mocsárvidék” a maga „poshadt vizével” arra volt alkalmas, hogy a Szövet-

ségi Köztársasággal azonosíthassák.¹⁰² Itt is Lukács végezte el a szellemi előmunkálatokat, amikor Faustot a polgári-humanista alkotásfogalom, Mefisztót pedig a kapitalista tőkemegtérülés-logika megszemélyesítőjeként azonosította: „A sátán leplezetlen aranyéhsége széles körben elterjedt és általános jelenség, olyan valami, ami minden osztálytársadalomra jellemző. Csak Mefisztó ábrázolásánál mutatkozik meg a pénz specifikusan kapitalista jelentősége mint az ember kezének »meghosszabbítása«, mint az emberek és a körülmények feletti hatalom.”¹⁰³ Ebből az ellentmondásos küzdelemből „történelmi szükségszerűségként” kellett megszületnie a szocializmusnak.¹⁰⁴ Ily módon sikerült Wolfgang Stich koncepcióját maradéktalanul átmenteni az NDK szocializmusába, és még a pusztítást és gyilkolást is igazolni lehetett, ha az a társadalmi-gazdasági haladás érdekében történik. Gerhard Scholz, a weimari Goethe- és Schiller-Archivum vezetője például kijelentette, hogy a Faust által elkövetett gyilkosságok esetében „történelmileg szükséges jogtalanságról” van szó, és Goethe a Philemon és Baucis-jelenettel történelmi szükségszerűségként kívánta feltüntetni az olyan helyzetet, amelyben „a jogrendet kivételes forradalmi állapotnak kell felváltania”.¹⁰⁵ Vagyis az „ördöggel kötött szövetséget”, igazolja, ha ez a haladás kényszerű ára.

Tekintettel az NDK mítoszipolitikájára, érthető, hogy Brecht és Eisler kísérlete egy másik Faust-kép kialakítására a politikai vezetés határozott ellenállásába ütközött, annál is inkább, mert ez az alternatív

Faust nem a haladó hagyományokat, hanem a német nyomorúságot testesítette meg.¹⁰⁶ Brechtől nem is lehetett mást várni, de Hanns Eisler *Johann Faustus*-a¹⁰⁷ – a tervezett opera szövegekönyvét maga a zeneszerző írta, az osztrák marxista Ernst Fischer pedig egy német nemzeti opera librettóját látta a műben¹⁰⁸ – ugyancsak a „német nyomorúság hőse” volt.¹⁰⁹ A *Neues Deutschland*, a Párt központi orgánuma így bélyegezte meg Eisler mítoszmunkáját: „támadás a német nemzet mint történelmivé vált, sajátos szellemi arculatú közösség morális értékei ellen”.¹¹⁰ Ez világossá tette: a megírandó operának nincs semmi esélye arra, hogy Kelet-Berlinben, Lipcsében vagy Drezdában bemutassák, Eisler tehát abbahagyta a komponálást, és sértődötten visszavonult Bécsbe.

Eisler Friedrich Vischer megfontolásaiból indult ki, aki szembefordult azzal a lelkesedéssel, amely az 1848-as forradalmat megelőzően nyilvánult meg Németországban Goethe *Faust*-ja iránt, és aki úgy vélte, hogy Goethének a Tragédia második részében több „életvággyal” kellett volna ábrázolnia Faust alakját. Megtehetette volna akár a politikai és vallási megkötöttségek elleni küzdelem élharcosának is, és mi sem állt volna közelebb a történelmi Fausthoz, véli Vischer, mint az, hogy Goethe kapcsolatba hozza hősét az 1524/25-ös parasztháborúval. Ennek, az elveiben tántoríthatatlan Faustnak „mint a szabadság bajnokának kellett volna megjelennie a nép élén”, mint forradalmárnak, „az egyén és a nép örök, egye-

temes jogainak harcosaként”, Mefisztó pedig „az örök reakciós” szerepére lett volna alkalmas.¹¹¹ Vischer gondolatmenetéhez csatlakozott Eisler, de ahelyett hogy sikeres forradalmárnaként ábrázolta volna Faustot, inkább a parasztokat eláruló értelmiségi prototípusaként jelenítette meg, akit árulásának büntetéseként visz el idő előtt az ördög. Már az első jelenetben kitűnik, hogy Faust nemcsak az elnyomott parasztok nehéz helyzetét ismeri, hanem látja egyre növekvő ellenállásukat is, és ezt mint objektív forradalmi helyzetet értékeli. Végso soron azonban a könyvek és az elméleti problémák jobban érdeklik, mint a gyakorlati cselekvés. Nem mozdul ki szobájából, nem áll a parasztok mellé, jöllehet mint mágikus erővel rendelkező tudós talán segíthetné a felkelőket. A Faust-történetnek ebben a változatában természetesen Eisler elvi meggyőződése jut kifejezésre: ilyennek látja a polgári értelmiségi viszonyát a forradalmi néphez. Akárcsak Brecht a *Tui* című regénytöredékben, ő is úgy véli, hogy a polgári értelmiségi mindig kész az osztályárulásra. (Faustus ősei ugyanis parasztok voltak.) Az igazi cselekvés helyett Faust Mefisztó segítségével szülővárosából, Wittenbergből a távoli Atlantába repül, és ott különféle szemfényvesztéseket és egyéb haszontalan dolgot művel. A parasztháborúban részt vevő felkelők veresége teljesen megbénítja.¹¹² Goethe Faustjával ellentétben, aki a dolgozószoza nyugalma helyett a nyughatatlan világot választja, Eisler Faustusa a belső

nyugalmat keresi, a külső körülmények azonban nem teszik lehetővé számára, hogy megtalálja.

Eisler *Johann Faustus*-a több helyen tudatosan kíván Goethe *Faust*-jának ellentéte lenni. Ez mutatkozik meg már a második jelenetben is, amelyben Eisler Goethe húsvéti sétájának analógiájára a wittenbergi városkapu előtt nyüzsgő sokadalomba viszi el Faustusát. Míg Goethe úgy látja, hogy „ez már falusi sürgés-forgás, valóságos parasztmennysorság” a nép számára, Eisler Faustusa sétája során Karllal, a háborúból megcsonkítottan visszatért paraszttal találkozik, akiről azt beszélnek, hogy derekasan állta a kínzásokat. Nem az ünneplő, hanem a szenvedő nép jelenik meg itt, nem a fékevesztett vidámság adja meg a jelenet alaphangulatát, hanem – 1952-ben, a szöveg megjelenése idején kézenfekvő volt az asszociáció a náci időkre és a háborúra – az elbukott forradalmi harc emléke. Eisler szándéka, hogy tükröt tartson a német polgárság bizonyos rétegei elé, nem volt alkalmas arra, hogy a szocializmus építésére lelkesítsen. Az NDK vezetése nem kért egy ilyen Faustból, inkább kitartott Goethe mellett.

1945 után eltűnt a németek önmeghatározásából az afirmatív értelemben használt „fausti” jelző, a Faust-mítosz azonban továbbra is az önreflexió és a perspektívakijelölés fontos tényezője maradt számukra. Hans Schwerte¹¹³ liberális-demokratikus szellemben megírt tanulmányában, amelynek témája a fausti ideo-

lógia, azt a tételt fejt ki, hogy ami kezdetben poézis volt, majd ideológia lett, az most visszatér a poézis állapotába.¹¹⁴ Ez az 1963-ban megfogalmazott prognózis tévesnek bizonyult: a Faust-mítosz továbbra is a blumenbergi értelemben vett mítoszmunka tárgya.¹¹⁵ A Barbarossa- és a Nibelung-mítosztól eltérően¹¹⁶ mint a politikai-civilizációs önreflexió médiuma túlélte az 1945-ös év cezúráját, jóllehet a hozzá kapcsolódó kérdések mások, mint 1840 és 1945 között. A heroikus-dacos kitartásra való buzdítás helyét az az aggodalom foglalta el, hogy az ember nem tud tartósan úrrá lenni az általa felszabadított erőkon, a technika, a tudomány és a kapitalizmus erőin. Ilyen módon Faust ismét Prométheusz közelébe került. Az Isten elleni lázadás helyébe azonban az a gondolat lépett, hogy az ember elbizakodottságában túlzó követelményeket támaszt önmagával szemben, és nincs meg benne a kellő fogékonyság, hogy ura legyen tulajdon képességeinek. Günther Anders *Az ember idejétmúlt-sága* címet adta 1956-ban megjelent könyvének, és ez a fogalom mindenekelőtt arra a helyzetre vonatkozik, amelyet Faust tevékenysége hagyott maga után.¹¹⁷ Anders szerint a modern világban „prométheuszi szintkülönbség” választja el az ember tudományos és technikai lehetőségeit attól, amit ellenőrzése alatt képes tartani, és amiért felelősséget tud vállalni. Az ördöggel kötött szövetség, így Anders, rést ütött az embernek a világhoz való viszonyán, és ez pusztulásba taszítja az emberiséget.

Az 1980-as évek elején, a NATO utófégyverkezéséről* folytatott vita tetőpontján Horst Domdey¹¹⁸ Faustot és a fausti eszmét mint intellektuális kiindulópontot tette felelőssé azért, hogy nem fordítunk kellő figyelmet az atomfegyverek tárolásával kapcsolatos különleges veszélyekre. Domdey úgy véli, hogy az egész emberiségre végzetes, elháríthatatlan katasztrófa víziója nem más, mint a haladásba és a természet meghódíthatóságába vetett fausti hit ellenképe, és ez a radikális vagy-vagy feledtet minden olyan közbülső konstellációt, amelyet a nukleáris meghajtású közep-távú atomrakéták európai tárolása valószínűvé tesz. Míg tehát Günther Anders arról beszél, hogy az ember nem számol a „prométheuszi szintkülönbség” miatt fenyegető apokalipszissal, vagyis a termelőerő és képzelőerő* között tátongó és egyre táguló szakadékot okolja azért, hogy az emberiség óhatatlanul a vesztébe rohan,¹¹⁹ Domdey álláspontja szerint a fausti illúzió az, amely érzéketlenné tesz a kisebb méretű katasztrófákkal szemben.

Más eredményre jutott Oskar Negt: Faust, aki mint értelmiségi kezdi karrierjét, olyan vállalkozóként végzi, akinek a fáradhatatlan tevékenység elve második természetévé vált.¹²⁰ Negt ezt az – úgymond – kálvinista munkamorál által meghatározott Faust-képet

* 1983-ban a Varsói Szerződéssel folytatott tárgyalások kudarca után a NATO az amerikai rakéták és robotrepülőgépek új nemzedékéhez tartozó fegyvereket telepített Nyugat-Európába. (A ford.)

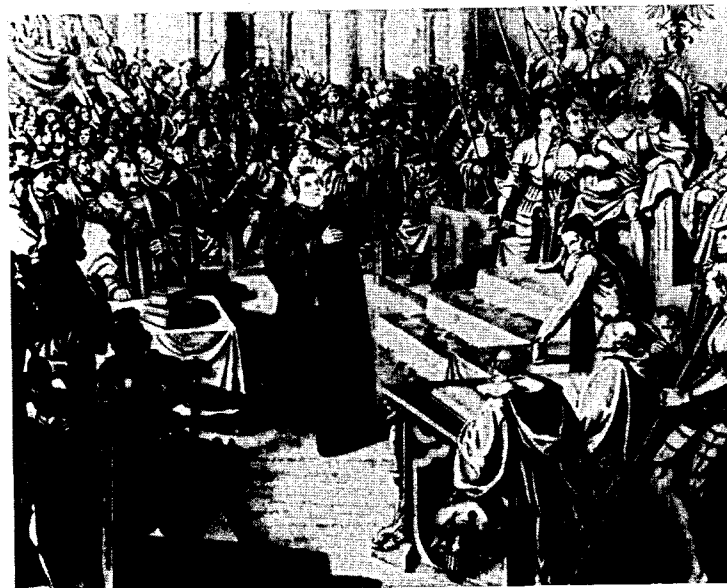
egy neoliberális társadalommodellel hozza kapcsolatba, amelyben mindenki önálló vállalkozónak számít, függetlenül attól, hogy saját magán kívül rendelkezik-e termelőeszközökkel. Ilyen értelemben az emberi élet az önértékesítés üzemgazdaságilag végigkalkulált folyamata, mint ahogy Faust esetében is az: „Faust csak mint vállalkozó talál magára, aki minden akadályt elhárít az útjából, és mindent, ami elmúlt, elévültnek tekint. A második rész ötödik felvonása olyan, mintha a vállalkozó szellemű ember nagyszabású ünneplése volna.”¹²¹ Amit Ulbricht és Lukács annak idején a szocialista társadalom előjátékának tekintett, az Negt számára a neoliberális társadalomról alkotott elképzelések csúcspontja. Ez a társadalom azonban nem tud tartósan berendezkedni, mert lemurok és „hatalmas legények” állnak lesben, akik arra készülnek, hogy Mefisztó parancsára megöljék Faustot és lerombolják az általa kialakított rendet. Ily módon Negtnél a Mefisztóval való fenyegetés a szociális állam utolsó védővonala lesz.

„Itt állok, másként nem tehetek!”

LUTHER HARCA RÓMA ELLEN

Luther alakjának fontos szerepe van abban a mitikus küzdelemben, amelyet a németek folytattak Róma ellen. Amikor világossá vált, hogy a római kúria nem méltányolja teológiai fenntartásait a bűnbocsátó cédulák árusításával szemben, Luther harca a tiszta evangéliumi hitért Róma elleni harccá vált. Ennek a harcnak a kiéleződése és a reformátori teológia magvát képező megigazulástan elmélyülése két, egymást kölcsönösen erősítő folyamat volt. Róma ellenállása a reformátori eszmékkel szemben a teológiai vitát nemzetpolitikai konfliktussá szélesítette ki, amelynek során Luther ügyét a németek ügyének lehetett beállítani. A wittenbergi teológus így „a német nemzet hőisévé” lépett elő – természetesen azon az áron, hogy olyan belső törésvonal jött létre a nemzet történetében, amelyet sem az augsburgi vallásbéke, sem a vesztfáliai béke nem tudott áthidalni. A rómaiakat legyőző Hermann/Arminius mitikus sorsa ismétlődött meg: Luther fellépése felszabadító tett volt, ugyanakkor belső viszály forrásává vált. A politikai mítosz szemzőgéből nézve mindenesetre ezt a képet kapjuk.

Jóllehet a két legismertebb Luther-mítosz alapját képező jelenet – a 95 tétel kiszégezése a wittenbergi



Luther „a császár és a birodalom színe előtt” Wormsban, 1521-ben.

vártemplom kapujára 1517. október 31-én és a Wormsban adott válasz arra a kérdésre, hogy hajlandó-e visszavonni az írásait – nem történhetett meg úgy, ahogy ismerjük őket, de mitikus-narratív megformáltságuk erőt és öntudatot adott a német protestantizmusnak. Az a hagyomány, hogy Luther a 95 tételt mindenszentek ünnepének előestéjén a wittenbergi vártemplom kapujára szegezte ki, Melanchton későbbi visszaemlékezésén alapul, ő azonban csak 1518 augusztusában került Wittenbergbe. Inkább az látszik valószínűnek, hogy Luther a bűnbocsátó cédulák árusítását bíráló tételeit az akadémiai szokásnak megfelelően, megvitatásra elküldte a wittenbergi egyetemnek. Erre az egyetemen belüli disputára nem került sor, és Luther helyette olyan, sokkal szélesebb körű vitát provokált ki, amelynek végén az eretnesség vádjával kellett szembenéznie.¹ Az az esemény tehát, amelyet a német protestánsok mint a reformáció kezdetét ünnepelnek, valójában nem történt meg, de szükség volt egy mérőföldkőre, amely kijelölte a német viszonyokat felforgató reformáció kiindulópontját. A 95 tételt a wittenbergi vártemplom kapujára szögező pörölycsapások akusztikai dimenziót adtak a német protestáns öntudatnak.

Ugyanez érvényes Luther wormsi fellépésére is. A protestáns hittankönyvek szóhasználatával élve Luther „a császár és a birodalom színe előtt” kiállt írásai mellett, és minden kísértéssel dacolva kijelentette: „Itt állok, másként nem tehetek.” Luther szavai mély hitbeli meggyőződésről és büszke öntudatról

tanúskodnak, amit nem rendítettek meg sem azok, akik az utolsó pillanatban gondosan kimunkált kompromisszumjavaslatokkal álltak elő, sem a pápai küldöttek fenyegetései, akik úgy hitték, könnyű dolguk lesz a wittenbergi baráttal.

Ez a mondat Luther több mint egy évtizedig tartó hitbeli harcának győztes lezárása. Hajlama a befelé forduló töprengésre – a nemzeti sztereotípiákban a németek jellemző tulajdonsága – utat tör magának kifelé, visszautasítva minden külső fenyegetést, legyőzve minden belső kételyt. Luther fellépése a wormsi birodalmi gyűlésen a német protestantizmus nagy, heroikus jelenete. A reformátor helytállt a császárral, a pápával és végül az ördöggel szemben is. Luther tehát magát a pokol fejedelmét győzte le Wormsban.² Az, amit a mítosz egyetlen pillanatba sűrít össze, több mint két napig tartott, és olyan előtörténete van, amely csak feltételelesen illik bele a képbe. Útban Worms felé, Eisenachtól kezdve Luther gyomor- és bélbántalmakra panaszkodott.³ Úgy látszik, a félelem attól, ami rá vár, testi fájdalmak formájában jelentkezett. Ő maga inkább az ördög művét látta benne. Ezt írta Georg Spalatinnak Frankfurtból: „Ide érkeztem, édes Spalatinom, bár a Sátán nem egy betegséggel tartóztatott. Ugyanis az egész úton Eisenachtól idáig gyengélkedtem, most is olyan gyenge vagyok, mint ahogy ezt eddigelé soha nem tapasztaltam. [...] Ámde él a Krisztus, és én be fogok vonulni Wormsba a pokol minden kapujának és a levegő minden hatalmasságának ellenére.”⁴

Amikor Luthert először vezették kihallgatásra, látszott rajta, hogy milyen gyenge fizikai állapotban van. Halkan beszélt, alig lehetett érteni. „Ez ugyan nem fog belőlem eretneket csinálni”, mondta a császár, amikor megpillantotta.⁵ A trieri officiális,* Johann von der Eck döntő kérdésére: kitart-e az írásai mellett, vagy kész visszavonni belőlük valamit, Luther azt válaszolta, hogy gondolkodási időre van szüksége. A kérésnek helyt adtak, és az ülés folytatását a következő napra halasztották.⁶

Másnap nagyobb teremben ülésezett a birodalmi gyűlés. Először másról volt szó, és Luthernek kívül kellett várakoznia. Közben egyre nőtt a tömeg, és Luther kihallgatásánál feltehetőleg olyanok is tartózkodtak a teremben, akiknek semmi keresnivalójuk nem volt ott. Johann von der Eck megismételte kérdését, és Luther hangosan és érthetően válaszolt. Három csoportra osztotta írásait, amelyek közül a legtöbb ki volt téve egy padra. Az elsőbe azokat sorolta, amelyek a hit és erkölcs üdvös voltát taglalják. Nem teheti meg, hogy ezeket visszavonja, mondta Luther, hiszen hasznosságukat ellenfelei is elismerik. A második csoportot azok az írások alkotják, folytatta, amelyek a pápaság ellen szólnak. Ezeket sem vonhatja vissza, mert olyan általánosan tapasztalható viszásságokra és panaszokra alapulnak, amelyek benne

* Egyházi bíró, akire a püspök átruházta a joghatóságot. (A ford.)

foglaltatnak a *Gravaminá*-ban,* ezen írásaiban tehát a német nemzetet védelmezi a pápai zsarnokság ellen. Végül a harmadik csoportba azokat az írásait sorolta, amelyek olyan személyek ellen irányulnak, akik a római zsarnokság védelmére kelnek, és akiket ő, Luther ezért keményen megtámadott. Ha bárki bizonyítani tudja, hogy tévedett, kész visszavonni és elsőként elégetni a könyveit, jelentette ki Luther. Saját helyzetét Krisztusnak a Nagytanács előtt lefolytatott perével hasonlította össze, ahol a bírák csak bizonyíték nélküli vádakkal tudtak előhozakodni. Befejezésül elismerte, hogy a teológiai vita politikai konfliktust gerjesztett, de Krisztus szavára hivatkozott, aki azt mondta, nem azért jött, hogy békességet bocsásson e földre, hanem fegyvert. Rosszabb dolog elhallgatni az olyan konfliktusokat, amelyekben Isten ígéje a tét, mint nyílt vitát folytatni róluk.⁷

A fáklyákkal megvilágított és kíváncsiskodókkal túlszűfolt teremben meleg volt, Luther azonban nem akart lemondani arról, hogy beszédét latinul is elmondja. Tudta, hogy a teremben lévők közül nem mindenki ért németül, elsősorban maga a császár. V. Károly lenézte a német nyelvet, később egy alkalommal úgy nyilatkozott, hogy ez a nyelv legfeljebb a

* „Gravamina der deutschen Nation gegen den römischen Hof” (A német nemzet panaszai a római udvar ellen). Az első ilyen gyűjtemény 1451-ben látott napvilágot, a második 1456-ban. A panaszgyűjtemény az 1521-es wormszi birodalmi gyűlés napirendjén is szerepelt. (A ford.)

lovakkal való társalgásra alkalmas. Tehát Luther megismételte az elmondottakat latinul is. Ezt követően von der Eck felszólította, hogy jelentse ki világosan és egyértelműen: visszavonja-e a nézeteit, vagy nem. Luther válasza így hangzott: „Hacsak meg nem győznek engem a Szentírás bizonyágaival vagy világos okokkal – mert sem a pápának, sem a zsinatoknak egymagukban nem hiszek, mert bizonyos, hogy többször tévedtek és egymásnak ellentmondottak –, kötve vagyok a Szentírás általam idézett igéiben és az Isten igéjébe vetett bizodalomban, és visszavonni sem nem tudok, de nem is akarok semmit, mert sem nem bátorságos, sem nem tanácsos dolog a lelkiismeret ellen cselekedni. Isten engem úgy segítjen. Ámen.”⁸ Az „Itt állok, másként nem tehetek” formula csak a birodalmi gyűlés későbbi, nyomtatásban megjelent dokumentumaiban olvasható.⁹ Feltehetőleg Luther Wormsban ezt így nem mondta ki, a mondat tehát későbbi betoldás, de Luther fellépésének és mondanivalójának szellemiségében fogant, erőteljes lezárása az elhangzottaknak, a „mítoszmunka” első lépése. A wormsi Luther-élmű felirata már kanonizált mítoszról tanúskodik: „Itt állok, másként nem tehetek, Isten engem úgy segítjen, ámen!”

Közvetlenül Luther megnyilatkozása után a császár elhagyta a termet, világos volt számára, hogy vereséget szenvedett. Már Luther is kívül volt az ajtón, és elindult lefelé a lépcsőn, amikor a császár spanyol kíséretéből néhányan kiáltozni kezdtek: „Tűzre vele!”¹⁰ A wittenbergi barát letartóztatása vagy

netán megégetése azonban – mint ahogy ez Husz Jánossal, a cseh reformátorral történt a konstanzi zsinaton – szóba sem jöhetett. Ehhez túl sok támogatója volt a német fejedelmek és Worms polgárai között. „Németország kilenczede Luthert kiált – jelentette Hieronymus Aleander pápai nuncius Rómába –, de a fennmaradó egytized sem adja alább a «Halál a római udvarra» jelszónál, és mindenki zsinatot követel.”¹¹ Luther letartóztatása felkeléshez vezetett volna, amelyben a pápai és császári oldal húzta volna a rövidebbet. Közben Luther nagy tömeg kíséretében visszatért a szállására, ahol kezét kinyújtva, szétterpesztett ujjakkal így kiáltott fel: „Túl vagyok rajta, túl vagyok rajta!” A harci játékban győztes német zsoldos mozdulata volt ez.¹² Luther tudatában volt annak, hogy győzött: megállta a próbát, láthatta, hogy milyen sok támogatója van, ellenfelei pedig nem mernek tenni ellene semmit. Harcát a szó fegyverével vívta meg, és ezzel a fegyverrel győzte le ellenségeit.

Luther Róma-ellenessége két forrásból táplálkozott. Az egyik az az elképzelése volt, hogy a római jogászok és teológusok csűrés-csavarása és hazudozása veszélyezteti az emberek, nevezetesen a németek lelki üdvösségét, a másik az a benyomása, hogy a Kúria kicsalja a németek pénzét, újabb és újabb terheket rak rájuk, a pénz valósággal özönlik Rómába, a pápa és udvartartása pedig eldorbézolja. Luther mindent a húszas évek elejétől szóvá tette, nemzetpolitikai és apokaliptikus aggályokat kapcsolva össze. Azt

hangoztatta, hogy a szegény németeket kiszipolyozó pápa valójában az Antikrisztus, nem pedig Krisztus földi helytartója. Így Luther lett az a próféta, aki a politikailag széttagolt és társadalmilag meghasonlott Németországban egy népi mozgalom élére állt.¹³ A mozgalom összetartó ereje a Róma és a „románisták” ellen vívott harc volt, ahogy Luther a pápaság egyházi és világi ügyekben támasztott hatalmi igényének támogatóit és védelmezőit nevezte.

A döntő fordulatot, vagyis a reformatori áttörést követően Luther felhasználta Róma-ellenes polémiajához azokat a tapasztalatokat is, amelyeket 1510/11-ben szerzett a városban. Az Ágoston-rend megbízásából járt ekkor Rómában, és azt várta, hogy a kereszténység központjában, a mártírok városában a „béke teljessége” honol. Ezért mélységesen megbotránkoztatta az az „istenkáromló nyüzsgés”, amivel szembe találta magát. Az a meggyőződés alakult ki benne, hogy amennyiben igaz a mondás, amely szerint mindenhol, ahol Isten templomot épít, az ördög kápolnát emel mellé, akkor Rómáról elmondható: ha van pokol, úgy Róma arra épült.¹⁴ „Napirenden van ott az adás-vevés, cserebere, dobzódás, hazugság, csalás, rablás, lopás, fényűzés, paráznaság, gazság, Istennek mindenféle módon való meggyalázása, úgy, hogy az Antikrisztus sem uralkodhatnék gyalázatosabban. Velence, Antwerpen, Kairó hozzá sem fogható ahhoz a vásárhoz és üzérkedéshez, ami Rómában folyik; csak hogy ott legalább ész és jog szerint járnak el, itt pedig minden úgy megy, ahogy az Ördög akar-

ja.”¹⁵ Az az indulatos hangnem, amellyel Luther Rómát mint Babilont, a nagy paráznát, mint új Szodomát és Gomorát bélyegezte meg, ekkor szerzett benyomásainak a következménye. Luther szenvedélyes antiurbánusságának vagyunk itt a tanúi, ami közrejátszott Róma elleni harcában is, és ezt kapcsolatba hozta a németek önképével.

A reformatori áttörés Luther életében és munkásságában persze kizárólag teológiai természetű volt, az Istenre és az isteni kegyelemre vonatkozó kérdésekből indult ki. Római tapasztalatai és a németek elnyomása nem játszottak döntő szerepet Rómával való szakításában. Miután azonban ez a szakítás megtörtént, mind a kettő fontossá vált Luther számára. Ettől fogva már azt is felpanaszolta, hogy „az olyan derék fejedelmeket, mint első és második Frigyes császár és sok más német császár voltak, a pápák cudarmód lábukkal tapodtak és agyonra gyötörték”,¹⁶ valamint azzal a követeléssel lépett fel, hogy „immár vége legyen annak az ördögi nagyzásnak, mely megköveteli, hogy a császár a pápa lábait csókolja vagy lábaihoz üljön, vagy hogy, amint mondják, neki a kengyelvasat tartsa és lovának zabláját, mikor lovaglásra indul; vagy hogy a pápának alattvalói húséget fogadjon”.¹⁷

A wormszi birodalmi gyűlésen az forrósította fel a Róma-ellenes hangulatot, hogy a pápa és a császár viszonya, ami a virágzó középkorban heves összecsapásokat váltott ki, újra előtérbe került. A pápai nuncius ugyanis mint pápai beneficiumról beszélt a

német császárságról: „Németország legyen elégedett. A Szentszék egykor neki adta a birodalmat. Ha a németek a továbbiakban jóra való magatartást tanúsítanak és hűséges alázattal viseltetnek a Szentszék iránt, akkor megtarthatják. Különb...!”¹⁸ Hogy mi rejtőzött e „különb” mögött, arról Spalatin tudósít. „Ha ti, németek – idézi Spalatin a nunciust –, akik mindenkinél kevesebbet fizettetek a Pápai Széknek, a római szolgaság igáját is lerázzátok magatokról, gondoskodni fogunk róla, hogy testvérviszály morzsoljon fel benneteket és egymást gyilkoljátok le.”¹⁹ Ez azok malmára hajtotta a vizet, akik úgy szerették volna megreformálni a hitet, hogy egyúttal Róma egyházi fennhatóságától is megszabadítják Németországot. Aki a német császár pártján áll, annak a reformáció mellé kell állnia, hangoztatták. Az pedig, hogy Károly a reformáció ellen fordult, nem bizonyít egyebet, mint hogy nem német, hanem spanyol, és nem a németek igazi császára.

Luther nehezen viselte a pápai szolgálatban álló olaszok kihívó viselkedését, akik mérhetetlenül különbnek tartották magukat az elmaradott németeknél, és ezt nem is rejtették véka alá. Luther az újabb és újabb pénzköveteléseket is azzal magyarázta, hogy Rómában ostoba tökfilkónak nézik a németeket, akiket tetszés szerint megkopaszthatnak, „vélvén, hogy azok az ostoba németek mindörökké sült bolondok maradnak, mindéig pénzt adnak”.²⁰ Úgy véli továbbá, hogy a bűnbocsátó cédulák árusítása mellett a bíborosok kinevezése is hatékony eszköz egy ország kifosztására.

Ez történt Itáliában, amely gazdag ország volt, de a számtalan bíboros és fényűző udvartartásuk a tönk szélére juttatta. „S hogy immár Itáliát kiszípolyozták, most német földre jönnek, s ugyan szépen csinálják dolgukat. Összetett kezekkel nézzük-e, mint jut Németország is hamarosan olasz sorsra? Már nekünk is van néhány bíborosunk, de hogy mit akarnak velük nálunk a rómaiak, azt a pityókos németek még csak nem is sejtik. [...] Az Antikrisztus kaparja magához a földnek kincseit, így vagyon megjövendőlvé.”²¹

Luther ritkán mulasztja el felhívni a figyelmet Róma ármánykodására, aminek a becsületes és őszinte németek – és itt egy korabeli, a germánok és németek tulajdonságairól szóló vitába kapcsolódik be – prédául esnek. Szavait a pápához intézve ezt írja: „Ki adott neked hatalmat [...], hogy a keresztyéneket, különösen a német nemzetet, ezt a nemes fajt, melynek állhatatosságát és hűségét az egész történet dicséri, megtanítsd állhatatlanságra, esküszegésre, árulásra, gonoszságra és hűtlenségre?”²² De végre megtört a pápa hatalma, mondja Luther más helyen, és Róma fennhéjázása mellett megátalkodottsága is félreismerhetetlenül napvilágra kerül: „Itáliát gyakran megalázták már, és mégis mindig büszke volt. Most azonban sápadt a félelemtől, látja és elismeri gonoszságát, csak azért, mert nem akarja, hogy mi, germánok, egy bárbar nemzet, megbüntessük.”²³ A reformatori célkitűzéseknek maga Luther adott nemzetpolitikai élt.

Luther Róma- és pápaellenes kijelentéseinek száma egyre növekedett. Az 1520-as évektől kezdve olyan

ördögi hatalmat látott a pápaságban, amely nemcsak az emberek pénzét csalja ki a zsebükből, hanem az üdvösségtől is megfosztja őket. Egy 1545-ben megjelent, *Az Ördög alapította római pápaság ellen* című rövid írás címlapján egy Cranach-tanítvány fametszete látható, amelyen a pokol torkában pápát koronáznak. A számfület viselő pápa fejére ördögök teszik fel a tiarát, amelyet egy rakás ürülék díszít.

Luther halála után, a tartományi egyházak megalakulásával mérséklődött a lutheranizmuson belül a nemzeti indíttatású Róma-ellenesség, és a kálvinizmus, amely a katolicizmus elleni harc élcsapatává lépett elő, Nyugat-Európára és a nemzetközi porondra helyezte át a konfliktus színterét. Csak Fichte és Hegel történelemfilozófiájában lesz újra Luther a gyökeres újíto, ²⁴ és az egyetemi keretek között művelt történettudomány megszervezésével az a kérdés is előtérbe került, hogy milyen szerepet játszott Luther a német nemzet létrejöttében. ²⁵ A kettő, a történelemfilozófia és a történettudomány olyan Luther-képet alakított ki, amelynek körvonalait Herder rajzolta meg. „Luther nagysága hazafiságában gyökerezik – írja Herder *Levelek a humanitás előmozdítására* ²⁶ című művében. – A német nemzet tanítójának, sőt mi több, az egész, immár felvilágosult Európa reformátorának ismerik el régóta. Azok a népek is élvezik a reformáció gyümölcseit, amelyek Luther vallási tételeit nem fogadják el.” Vagyis Herder olyan elvi megalapozást ad, amely Luther nem-

zetpolitikai érdemeit európai, sőt világtörténeti perspektívába állítja. ²⁷

A német Luther-mítoszhoz hozzátartoznak azok a képzőművészeti alkotások is, amelyek a reformátor életének különböző szakaszaiban készültek. Két ábrázolástípus dominál: az egyik a fiatal, aszkéta Luthert állítja elénk, többnyire szerzetesi csuhában, tonzúrával, vagy Luthert mint Jörg lovagot Wartburgban. ²⁸ A másik az idősebb Luthert mutatja, akin látszik, hogy Wittenbergben nyugodtabb lett az élete és Kata asszony jól viseli gondját. Az ifjúkori arcra jellemző aszkéta hitbuzgóságot felváltja a szemmel látható meglegedettség. Az idős Luther sikeres életműre tekint vissza. A középső életszakasz hiányzik ezekből az ábrázolásokból, bár Lucas Cranach ebben a korszakában is többször lefestette a reformátort. A két nagy 19. századi – a wittenbergi és a worms-i – emlékműnek az idős Luther arcképe és alakja szolgált mintául. A minden tekintéllyel és felsőbbiséggel dacoló harcossal szemben a megállapodott reformátor került itt előtérbe, aki felépített és megszilárdított valami újat, és a régi lebontásán és lerombolásán már túl van. Könnyebben felismerhető ez az eszmei mondanivaló Johann Gottfried Schadow 1821-ben felavatott wittenbergi emlékművén, amelynél egy Schinkel által tervezett gótizáló baldachin is a figura statikus merevségét hangsúlyozza. Az 1868-ban felavatott worms-i szobor esetében bonyolultabb a helyzet, hiszen Ernst Rietschel műve a birodalmi gyűléssel dacoló, mégiscsak mindössze harminchét éves Luthert

ábrázolja. Rietschel azonban, aki már a Regensburg melletti Walhalla számára is készített egy Luther-mellszobrot, itt nem a „császárral és birodalommal” történt drámai összecsapást hangsúlyozza, hanem azt, hogy a reformáció végül is sikertörténet volt. Ebben az ugyancsak statikus és merev kompozícióban nincs semmi a reformáció korai korszakának drámai feszültségéből. A wormszi emlékmű nem mint az evangélium igazának harcosát jeleníti meg Luthert, hanem mint népének tanítóját, nyitott Bibliával a kezében. Rietschel nem a lázadásnak és felforgatásnak kívánt emlékművet állítani, hanem az elért siker magabiztosságának. A tekintély ellen lázadó Lutherből elismert tekintély lett.²⁹

A 19. század közepétől változni kezdett a Luther-mítosz, méghozzá úgy, hogy a reformátort kizárólag annak a nacionalista célkitűzésnek a cégéreként használták, amely különleges helyet kívánt biztosítani Németországnak a világban. 1871-ben, közvetlenül a császárság kikiáltása után ezt írta Adolf Stöcker, a Metzben állomásozó hadosztály tábori lelkésze, I. Vilmos későbbi udvari papja: „Megvalósul a német nemzet szent protestáns* birodalma [...] Ha így tekintünk az eseményekre, Isten keze nyomát ismerjük fel

*„Das heilige evangelische Reich” – utalás „Das Heilige Römische Reich” (Szent Római Birodalom) elnevezésére. A németben – a magyartól eltérően – az „evangelisch” a „protestantisch” szinonimája, ezért mind a két kifejezést a „protestáns” szóval fordítom. (A ford.)

mindabban, ami 1517 és 1871 között történt.”³⁰ A 95 tétel kiszögezése a wittenbergi vártemplom kapujára a német császárság megalapításának előjátékává vált. Ez azonban csak a legfőbb összekötő vonal volt Luther és a Német Birodalom között, és egy kisebb, finomabb hajszálerekből álló kapillárisrendszer egészítette ki.

1883-ban, Luther születésének 400. évfordulóján tartott megemlékezésében Heinrich von Treitschke ízig-vérig németnek rajzolja meg Luther alakját, „akinek ereiben a német makacsság zabolázhatatlan őseréje” buzgott, és aki lerombolta „az erkölcsi világ egész régi rendjét, amely ezer évig szentnek számított, és szétépte azon tiszteletre méltó hagyományok hosszú láncolatát, amelyek az egész kereszténység életét korlátok közé szorították”.³¹ Arról, hogy Luther milyen bíráló szavakkal illette honfitársait, nem esik többé szó.³² Treitschke úgy véli, hogy Luther „a németek ajkáról olvasta le minden szavát”, „erényeiben és fogyatékoságaiban népének legbenső lényegét testesítette meg”. „A külföldi talán értetlenül kérdezi, hogyan férhetnek meg ilyen bámulatra méltó ellentétek egyetlen lélekben: ez a pusztító haragban megnyilvánuló erőszak, ez a jámbor hitből táplálkozó okosság, az emelkedett bölcsség és a gyermeki jóhiszeműség, a mélyenszántó misztika és a túlradó életkedv, a bárdolatlan gorombaság és a gyengéd szívjóság, hogyan lehetséges továbbá, hogy ez a féktelen dúvad, aki levelében fejedelem őkegyelmessége helyett fejedelem őkegyelmetlenségének nevezi

György szász herceget, majd nemes egyszerűséggel így írja alá a levelet: »Luther Márton, Isten kegyelméből wittenbergi prédikátor«, máskor porban fetreng a mardosó bűnbánattól. Mi, németek mindazonáltal nem találunk benne semmi rejtélyeset, csupán azt mondjuk: Luther a mi vérünkben való vér. E tősgyökeres német parasztfiú mélyen ülő szeméből az a germán hősiesség szórt villáma, amely nem futamodik meg a világ előtt, hanem erkölcsi akarátának hatalmával uralma alá kívánja hajtani, és mivel kimondta azt, ami népe lelkében élt, és csakis ezért, ez a szegény barát [...] végül éppoly félelmissé vált az új római világhatalom szemében, mint egykor a germán cohorsok rohamai a cézároknak birodalma számára.”³³

Treitschke Róma elleni hadakozása teológiai tartalmát illetően meglehetősen sekélyes. Ugyanakkor nemcsak korának Germánia-mítoszával kötötte össze a Luther-mítoszt,³⁴ amelynek alakításában jelentős részt vállalt, hanem a vallási ellentéteket is politikai célra használta fel. Róma helyét Franciaország foglalta el immár a Luther-mítoszban is. „Franciaországgal szemben minden időben a protestantizmus őrizte határainkat legbiztonságosabban”³⁵ – jelenti ki Treitschke. Ez a nemzeti büszkeség mutatkozik meg abban a versben is, amely az 1883-as évforduló alkalmával jelent meg a *Daheim* című családi lapban, szerzője Karl Gerok, a württembergi királyi udvar főprédikátora. Az utolsó versszakokban így buzdítja a német népet:

Németség, becsüld magad,
S mondd ki, legméltóbb fiad.
Németebb nincs, szívaló,
Thuiskon nyelvén szólaló.

Német név, s német vére sós.
Német a dac, virtuosos,
Német gyermekszíve fűt
Tréfát, igét: Isten-üdo.

Kelj, zeng ünnepi harang,
Ébredj, kriptád odahagyd!
Luther Márton, érc telít,
Lángszellem és sziklaszív³⁶

Adolf Hausrath 1904-ben megjelent Luther-életrajzában olyan szokatlan képet használ, hogy a reformátor „vasat öntött a nemzet véérébe”.³⁷ Luther lett a megtestesítője mindazoknak a tulajdonságoknak, amelyekkel a római történetírók és a kora újkori humanisták ruházták fel a germánokat. Ő lett „a megtestesült német”, és erre az az ellenérzés adott alapot, amelyet Luther tanúsított mindennel szemben, ami „rómainak” és „taljának” volt nevezhető.

1917-ben, az első világháború döntő évében, Paul Althaus teológus a reformáció 400. évfordulóján mondott beszédében így foglalja össze a Luther alakjához kötődő protestáns nemzeti mítoszt: „Senki nem szeretheti jobban Luthert, mint mi, németek. Ő a németek »titkos császára«. Életének áldása messze

túláradt saját népünkön. Ám sehol máshol nem talál olyan megértésre a német próféta, mint Németországban. Mi úgy szeretjük őt, mint a testvérünket. Mert [...] német módra tudott küzdeni, német volt, amikor haragudott, a német ember gyöngédségével bánt a gyermekekkel, állatokkal, virágokkal. Gyermeteg, szelíd és csodálatosan gyöngéd, azután ismét olyan makacs, amilyen csak egy férfi lehet, mélységesen komolyan veszi lelkiismerete szavát, lényé mégis szuverén, király módjára szabad – ez a német Luther. [...] Voltak és vannak olyanok, idegenek és a német-ségtől elidegenedett németek, V. Károly császártól és korának kényes-fényes tudósaitól kezdve mindmáig, akik számára Luther nem elég jómodorú, a megjelenése pórias, a beszédmódja barbár. [...] Mennyire szerette Luther Márton a mi német népünket! Amikor látta, hogy az idegenek hogyan gyötrik, nyomorítják népét, mennyire megvetik, akkor kidagadtak homlokán az erek, és vádirataiból máig a német harag mennydörög. Egy bizonyos: Luther ma sem volna semleges!”³⁸

Nos, a semlegesség aligha lehetett kérdés Németországban 1917-ben. Inkább az okozott fejtörést, hogy miként lehetne az évfordulót a katolikusok provokálása nélkül ünnepelni, kikapcsolni a felekezeti ellentéteket, Luther alakját pedig a német nép háborús egységének megőrzésére felhasználni. A „német nemzet szent protestáns birodalma” jelszó nem volt alkalmas erre. Már csak azért sem, mert a másik két protestáns nagyhatalom, Nagy-Britannia és az Egye-

sült Államok – egy ideig Németország reménybeli koalíciós partnerei a világhuralom megszerzésében – a front túloldalán állt. A két felekezet összefogására volt tehát szükség. Erich Marcks történész a katolikus Dél-Németországban több helyen is elmondott reformációi emlékbeszédében így fogalmazott: „A protestantizmus és a katolicizmus két, tartósan egymás mellett élő és egymással ellentétes szellemi irányzat, ám egy nagy egész foglalja magában őket, amely ma parancsolóan és csodálatra méltóan összefog, és amelynek a neve: nép és haza.”³⁹

Marcksnak először is a mítosz támasztotta elvárásoknak kell megfelelnie. Úgy beszél tehát Lutherről mint a „nemzet hősről,”⁴⁰ a reformációt pedig „történelmünk legnagyobb forradalmának” nevezi, olyan gyökeres átalakulásnak, amelyhez fogható sohasem volt, és amelynek folyamán a lelki és vallási változások végtelen mélységig hatoltak be a látható világba is.⁴¹ E forradalmi átalakulás sodrában „különleges, soha meg nem magyarázható módon talált egymásra a génusz és népe”. „Németország magával ragadta a génuszt. Megragadta és magáévá tette a lényét, a csatakiáltását, a személyiségét, ő maga pedig egy emberöltőnyi időre [...] példátlan hatalomra tett szert.”⁴² Ezt követően azonban megghiúsult az, ami a 16. század közepéig lehetségesnek látszott, az, „hogy a lutheri vallás váljék a német vallássá”.⁴³ Így alakult ki Németországban a protestantizmus és a katolicizmus egyidejű „szembenállása [...] és egymás mellett élése”. Később az ebből származó konfliktu-

sok 1618-ban belháborúvá fajultak. Ez azonban nem játszhat többé semmiféle szerepet, az ellentét „nem lehet viszály forrása [...], hanem a friss elevenséget és teljességet kell szolgálnia”.⁴⁴ Ily módon Marcks erényt kovácsol a szükségből: „Soha nem volt könnyű dolgunk nekünk, németeknek, sem belsőleg, sem külsőleg, de küzdeni akarunk és küzdenünk kell, rákényszerít a bennünket körülvevő világ, de ez felel meg lelkünk legigazabb értékeinek is. [...] A hitszakadást is tekinthetjük hasznos tapasztalatnak, történelmünk legsajátabb, szükségszerű élményének, ha már így alakult.”⁴⁵

Ez, tekintettel a katolikusokkal kötött várbékére, sokkal ügyesebb állásfoglalás volt, mint Reinhold Seeberg berlini teológus vélekedése, aki „germán szellemben értelmezett kereszténységnek” nevezte a reformációt.⁴⁶ Marcks a belső egység érdekében tompítani igyekezett a protestánsok Róma-ellenességét, Seeberg viszont kitartott mellette, mert az utolsó pillanatig a „győztes békére” tett. A vesztes háború után a Luther-mítosz azt a dacos öntudatot erősítette, amely a nacionalistáknak a győztes hatalmakkal szemben tanúsított kulturális ellenállásában nyilvánult meg. Gerhard Ritter így fogalmazza meg ezt Luther-könyvének 1925-ben megjelent első kiadásában: Luther „öntudatra ébresztette a németek metafizikai lényét. Tulajdonképpen ő volt az, aki világra segítette”. Majd, mintegy megelőlegezve a *Bild-Zeitung* híres szalagcímét, amely Ratzinger bíboros pápává válasz-

tását adta hírül – „Pápa vagyunk!”⁴⁷ – hozzáteszi: „Luther az örök német: mi magunk”.⁴⁸

A német Luther-mítosz része a hűséges férj és gondos apa képe is, aki feleségét, Bora Katalint, az egykori apácát tréfásan évődve „Kata úrnak” szólította, aki együtt zenélt gyermekeivel, gondoskodott vallásos nevelésükről, és aki kezdeményezője volt a karácsony Németországban mindmáig szokásos megünneplésének. Luther tehát nemcsak a protestáns papi ház hagyományát teremtette meg,⁴⁹ hanem azt a protestáns csalásideált is, amely még a 20. században is követendő példának számított. A 19. századi festészet több témát is merített a reformátor életéből – Luther és Bora Katalin esküvője, a közös családi zenélés, a Luther család 1536 karácsonyán⁵⁰ –, e jelenetek révén vonult be a lutheri családmodell a maga hol szigorú, hol idilli oldalával a németek szociális-kulturális képzeletvilágába.

Az 1945 utáni német újraeszmélés beható bírálat alá vonta a Luther-mítosz nacionalista elemeit, majd szakított velük,⁵¹ de a példamutató családi életre vonatkozó mítémák jóval túléltek az 1945-ös törést, és csak a hatvanas évek második felének társadalmi változásai következtében kezdtek veszíteni hatóerejükből. Ugyanakkor az NDK, mint majd látni fogjuk, újabb kísérletet tett rá, hogy Luthert politikai mítoszként használja fel,⁵² és ebbe az ideológiai konstrukcióba nemzetpolitikai elemeket is beépített.

Jóllehet a mai német protestantizmusra nem jellemző az agresszív Róma-ellenesség, az, hogy család-

tak az ökumenéhez fűzött nagy várakozásokban, saját felekezeti profiljukra irányította a protestánsok figyelmét, és ebben a helyzetben újra megnőtt a Luther-mítosz jelentősége. Természetesen nem nemzetpolitikai, hanem inkább teológiai és társadalompolitikai vonások határozzák meg azt a Luther-képet, amely az utóbbi időben újból figyelmet keltett, és bizonyos mértékben követendő példának számít.

Fegyelem és dölyfös fennhéjázás

A POROSZ MÍTOSZ ÉS A POROSZ POLITIKA
MINT KIHÍVÁS NÉMETORSZÁG SZÁMÁRA

Poroszország a nép teljesítő- és tűrőképessége révén lett naggyá. Ez a sommás megállapítás áll a porosz mítosz középpontjában, és ez tette vonzóvá a jóléti övezetek peremén élő országok számára. A porosz mítosz egyik üzenete ugyanis az, hogy a jólét és bőség lustává, kényelmessé és politikailag közömbössé teszi az embereket, míg a szegénység és a szűkös viszonyok fegyelemre és kötelességtudatra nevelnek, ami hatalom és erő forrása.¹ Poroszország 18. századi felemelkedését paradigmának és követendő példának tekintették azok az országok, amelyek nem bővelkedtek természeti kincsekben, mégis akarták vinni valamire. Ezért nevezték a piemontiakat „Itália poroszainak” vagy a japánokat „Ázsia poroszainak”. A porosz mítosz jelölte ki az utat a politikai perifériáról a középpontba igyekvő országok számára. A feltétel egy olyan elit volt, amelytől idegen a korrupció, és amely kötelességének tartja, hogy ne zsákmánynak tekintse az államot, hanem szolgálja. Ez nemcsak a politikai felemelkedésre adott lehetőséget, hanem olyan válságok és katasztrófák kezelésére is, amelyekbe mások belebuktak.



„A német császárság kikiáltása a versailles-i kastély tükörtermében”. Anton von Werner festménye (1877).

Amilyen látványos volt Poroszország felemelkedése, olyan drámai módon végezte. Bizonyos tekintetben saját mítoszának esett áldozatul. Mindenekelőtt Churchill, de az amerikaiak is meg voltak róla győződve, hogy nem lesz addig béke Németországban és így Európában sem, amíg Poroszország létezik. Ezért 1947. február 25-ei dátummal a Szövetséges Ellenőrző Tanács olyan törvényt hozott, amely kimondja, hogy „a porosz állam, központi kormánya és minden alárendelt hivatala ezennel megszűnik”.² Az okot erre a történelemben páratlan döntésre a határozat preambuluma a következőkben adja meg: „A porosz állam, amely fennállása óta a militarizmus és a reakció képviselője Németországban, valójában már nem létezik. A béke fenntartása és a népek biztonságának megőrzése érdekében, valamint attól a vágytól vezérelve, hogy Németország politikai élete a jövőben demokratikus alapokra helyeződjék, a Szövetséges Ellenőrző Tanács a következő törvényt bocsátja ki”³ – majd következik a megszüntetést kimondó dekrétum.

A militarizmus vádja nem volt új. Már a 18. században az a mondás járta, hogy Poroszországban nem az állam tartja fenn a hadsereget, hanem a hadsereg az államot.⁴ Erre a vádra azonban bizonyos módosításokkal a potsdami konferencián részt vevő győztes hatalmak némelyike is rászolgált. A 18. századi Poroszország valóban nagymértékben militarizált állam volt, de nem annyira, hogy lényegesen különbözött volna Európa többi vezető hatalmától.⁵

Kényes geopolitikai helyzete miatt egyenesen rákényszerült, hogy erős hadsereget tartson fenn, mert a porosz királyság egymással össze nem függő területek halmaza volt a Rajna és a Memel között, az európai nagyhatalmak szomszédságában. „Militarizmuson” azonban a Szövetséges Ellenőrző Tanács törvénye nem csupán a porosz hadsereg számbeli erejét értette, hanem a „szellemét” is. Ennek megtestesülését a porosz katonában, vagy még inkább a porosz tisztben és a vidéki junkerben látták, aki az egyenruhát társadalmi rangjának megkülönböztető jeleként viselte, műveletlen volt és nem tudott értelmes mondatokban kommunikálni, állandóan ordított, a beszéde szaggatott volt, a szókincse pedig főnevekre és főnevesített igékre korlátozódott. Kitűnő jellemzést ad erről a típusról Heinrich Heine. *Németország, téli rege* című költeményében így számol be Aachenben tett rövid látogatásáról:

*Unalmas fészek – egy kicsit
kószáltam s újra láttam
pár fickót, alig változott
porosz egyenruhában.*

[...]

*A régi pedáns banda ez.
Csak derékszőgbe moccan,
s még minden arcon ott a góg,
előkelően s fagyottan.*

*Úgy járnak, mint a gyertyaszál,
oly peckesen, kevélyen,
mint aki botot nyelt, botot,
mely őt püffölte régen.⁶*

Az egyenruha feltétlen tiszteletét, a megrögzött engedelmességet a magasabb sarzsi iránt a porosz mítosz negatív változata jellegzetes karikatúrafigurában örökítette meg: csúcsos sisak, tisztelgésre emelt kéz, enyhén előredőlő felsőtest. Carl Zuckmayer *Köpenicki kapitány* című színműve a porosz „másodrangú erények”^{*} metsző satírája:⁷ az egyenruha és a katonás fellépés elég ahhoz, hogy a teljes városi és állami apparátust lebénítsa. Amikor Zuckmayer valós eseményen alapuló darabjában egy börtönből szabadult, kétes egzisztenciát „köpenicki kapitánnyá” léptet elő, akkor oly módon vegyíti az abszurd és tragikomikus elemeket, hogy nevetségessé teszi vele az egész porosz életstílust. Wilhelm Voigt cipész ugyanis nem máshol sajátította el a katonás fellépést, mint a fegyházban.

^{*} A hetvenes évek német értékítélet-vitáinak kifejezése és azokra a jellembeli tulajdonságokra vonatkozik, amelyeknek önmagukban véve nincs etikai értékük. A másodrangú erények (*Sekundärtugenden*) kategóriájába sorolták be némely kutatók (elsősorban Nyugat- és Dél-Németországban) az olyan porosz erényeket, mint a szorgalom, a hűség, a megbízhatóság, a fegyelem, a kötelességtudat, az engedelmesség stb. (A ford.)

Vannak a porosz történelemnek természetesen olyan alakjai is, akik a feltétlen és vak engedelmesség ellentétét testesítik meg. Így Johann Friedrich Adolf von der Marwitz, aki a hétéves háborúban megtagadta II. Frigyes parancsát: nem volt hajlandó a szász király birtokainak feldúlásával viszonzni a charlottenburgi kastély kifosztását. Inkább búcsút mondott királyának, és a sírkövére ezt íratta: „Tanúja volt Frigyes dicsőségének, harcolt vele minden háborújában, kegyvesztetté lett, mert engedelmesség helyett a becsületet választotta.”⁸ Vagy Yorck tábornok, aki 1812-ben önhatalmúlag aláírta a tauroggeni konvenciót, amivel az általa vezényelt hadtestet kivonta a Poroszországgal szövetséges napóleoni Grande Armée kötelékéből, és semlegesnek nyilvánította. Ez több volt, mint parancsmegtagadás és függelemsértés, felsegértésnek számított: egy alattvaló vette magának a bátorságot, hogy királya helyett eldöntse, ki az igazi és ki a vélt ellenség – párját ritkító, ha nem páratlan merészség a hadtörténetben. Yorck ezután híressé vált levelében a következő szavakat intézte III. Frigyes Vilmos királyhoz: „Hőn várom Felséged választát, szembeforduljak-e az igazi ellenséggel, vagy a politikai helyzet Felséged elmarasztaló ítéletét teszi szükségessé. Hűséges odaadással várom mind a kettőt, és esküszöm Királyi Felségednek, hogy a vesztőhelyen ugyanolyan nyugalommal fogom várni a golyót, mint a csatateren, ahol immár őszbe fordult a fejem.”⁹ A rendíthetetlen öntudatnak és a megalkuvást nem ismerő személyes bátorságnak ezek a példái is hozzátartoznak a porosz mítoszhoz.

Poroszország megszűntnek nyilvánítása megoldott a nyugati hatalmak számára egy olyan problémát, amely könnyen előnytelen helyzetbe hozhatta volna őket Sztálinnal és a kommunistákkal szemben. Magyarázatot kellett ugyanis találniuk arra, miként kerülhetett hatalomra a nemzetiszocializmus az iparilag fejlett Németországban, míg a fasizmus egyébként csak fejletlen agrárországokban tudott hatni, a nyugati demokráciák immúnisnak bizonyultak vele szemben. A kérdés kimerítő megválaszolásához az okok valóságos láncolatát kellett volna sorra venni (köztük a nyugati hatalmak szerepét, ami a versailles-i békediktátummal, majd a Hitlerrel szembeni appeasement-politikával jócskán hozzájárult a nemzetiszocializmus megerősödéséhez), és ezek között egyik sem volt olyan meggyőző, hogy felvehette volna a versenyt a kommunista meghatározással, amely szerint a fasizmus a kapitalizmus végső, terrorizmusba torkolló fejlődési szakasza.¹⁰ Ennek a formulának nem volt ugyan semmi tudományos alapja, volt viszont politikai éle, és irányt mutatott arra vonatkozólag, hogyan kell leszámolni a nemzetiszocializmussal Németországban. Hiábavaló lett volna különféle bonyolult elemzésekkel cáfolni a kommunista definíciót, a bűnösség kérdése a nyugati hatalmak oldaláról hasonlóan egyszerű és csattanós választ igényelt. Ez megpecsételte Poroszország sorsát, neki kellett megfizetnie a német számlát, ő lett a bűnbak, amelyre szükség volt, hogy Németország megtisztulhasson a nemzetiszocializmustól, és polgárai

megszabadulhassanak bűneiktől.¹¹ Csak ilyen feloldozás után lehetett visszafogadni a németeket a nyugati népek közösségébe. Márpedig ezt az amerikai kormány elengedhetetlennek tartotta ahhoz, hogy hosszú távon tartós védelmet tudjon biztosítani Nyugat-Európának a Szovjetunióval szemben. Míg Keleten a kapitalizmust és a nagybirtokot tették felelőssé a nemzetiszocializmus előretöréséért, Nyugaton Poroszországra mondták ki az anatémát. Ez a kelet-elbai junkereket kétszeresen is érintette, ők lettek a háború tulajdonképpeni vesztesei. A nyugati szövetségesek egyébként építhettek arra is, hogy Nyugat- és Dél-Németországban nemcsak a tizenkét éves náci uralom bukását fogadták örömmel, hanem azt is, hogy megszabadultak Poroszországtól.

Egy empirikus-kvantitatív politikaikultúra-kutatás – a hatvanas és a hetvenes években konjunktúrája volt az ilyen jellegű kutatásoknak a politikatudományban¹² – nagyszabású összehasonlító tanulmányokkal igyekezett alátámasztani az 1947-ben Poroszország fölött hozott ítéletet.¹³ A kutatás azt mutatta ki, hogy Németországra az erős államközpontúság jellemző, s ez a demokratikus tendenciákkal ellentétes hatást fejt ki, míg a civil társadalom véleményét sokkal kevésbé veszik figyelembe. A következtetést, amely szerint ez a németekre gyakorolt specifikus porosz hatással magyarázható,¹⁴ Poroszország liberális-demokratikus kritikájának kell tekintenünk.

Egy másik lehetőség arra, hogy a német történelem végzetes alakulását tudományos érvekkel Po-

roszország számlájára írassák, az volt, hogy ezt az államalakulatot tették felelőssé a politikai forradalmak kudarcáért német földön. Míg például Franciaországban az 1789-es, az 1830-as, az 1848-as és az 1871-es forradalom a modern korszakhoz vezető út egy-egy mérföldköve volt, Németországban porosz közreműködéssel hiúsult meg az 1848–49-es és az 1918–19-es forradalom, hangoztatták ennek az álláspontnak a képviselői. Arra hivatkoztak, hogy 1849-ben a fejedelmek porosz segítséggel verték le a forradalmi felkeléseket, 1918-ban pedig a 20. század elejére teljesen elporoszodott német szociáldemokrata párt nem állt a forradalom élére, hanem a rend és a nyugalom helyreállítására törekedett. Ezt a nézetet nevezhetjük Poroszország baloldali-demokratikus kritikájának.

Tekintettel a baloldalnak arra a panaszára, hogy a német történelemben sorozatosan megghiúsultak a forradalmak, felvetődött a kérdés: mennyire voltak politikailag „felzárkózásképesek” a Stein, Hardenberg és Scharnhorst által 1807 után bevezetett, rendkívül széles körű, a közigazgatás átszervezésétől a hadsereg új szervezeti szabályzataig terjedő reformok. Ezek a reformok arra tettek kísérletet, hogy szorosabb kapcsolatot hozzanak létre a polgárok és az állam között, és szélesebb alapokra helyezték a politikát. A reformerek ilyen módon kívántak felzárkózni a Franciaországban forradalmi úton kikényszerített fejlődéshez, egyúttal kiutat kerestek abból a reménytelen helyzetből, amelybe a régi, fridericiánus Porosz-

ország jutott – és amint azt az ország 1813 és 1815 közötti politikai feltámadása mutatja: sikerrel. A porosz reformok a francia forradalom ellenmodelljévé léptek elő, a modern korszakhoz vezető út emberbarátibb és politikailag kevésbé romboló hatású alternatívájává. A porosz mítosz olyan elemévé váltak, mint a kötelességteljesítés. Míg a konzervatív körök inkább ez utóbbira tették a hangsúlyt, a liberálisok a reformokra. Mivel Poroszország emléke egyre halványabb, a mítosznak ez az eleme természetesen elveszítette hatékonyságát. Ha a mai politikusok olyan reformokat szeretnének elfogadtatni, amelyek több áldozattal, mint anyagi haszonnal járnak, aligha teszi ezt a porosz reformokra való hivatkozással. Poroszország emlegetése nemigen lelkesítené a németeket, inkább elutasítást váltana ki belőlük. A mítosz mára annyira elhalványult, hogy a Poroszországra való hivatkozás nem használható fel politikai célokra, és ez a porosz állam megszűnésével van összefüggésben.

Fel kell tennünk azonban a kérdést: valóban a Szövetséges Ellenőrző Tanács 1947. februári határozata jelentette-e Poroszország bukását? Vajon ez nem korábban következett-e már be? A törvény preambuluma is arra hivatkozik, hogy „a porosz állam valójában már nem létezik”, ami a háború után kialakult helyzetre utal. Az országnak nevet adó területek lengyel, orosz és litván fennhatóság alá kerültek, a történelmi Poroszország másik alkotóeleme, Brandenburg is megcsönkítva került ki a háborúból,

a Rajna és Ruhr mentén fekvő területek pedig, amelyeknek Poroszország a 19. században gazdasági felemelkedését köszönhette, a nyugati zónába kerültek és új szövetségi államokat készültek alapítani. A kérdés azonban, hogy mikor szűnt meg Poroszország, korábbi, s a második világháború előtti időkre nyúlik vissza.¹⁵ Sokak számára ez már 1932 nyarán megtörtént, amikor Franz von Papen birodalmi kancellár puccsszerűen feloszlatta a porosz kormányt. Vannak, akik II. Vilmos lemondását tekintik annak az eseménynek, amely Poroszország végét jelzi, hiszen amikor az uralkodó Hollandiába távozott, nemcsak a német császári méltóságról mondott le, hanem a porosz királyságról is. Ismét mások 1870/71-re datálják Poroszország végét, és a Német Birodalom megalapításával hozzák kapcsolatba, mondván, hogy Poroszország egy olyan Németországba olvadt bele, amelynek semmi köze nem volt a régi porosz szellemhez. Bismarck tudósítása szerint I. Vilmos porosz király a versailles-i császárproklamáció előestéjén könyvekben tört ki, és ezt mondta: „Holnap temetjük a régi Poroszországot. Életem legszomorúbb napja lesz.” Theodor Fontane pedig így írt: „Németország feltámadása súlyos áldozatokat fog követelni. A legnagyobb áldozatot Poroszországnak kell hoznia, ő az életével fog fizetni. Minden más államnak van lehetősége és adottsága arra, hogy megtalálja a helyét Németországban, Poroszországra a megsemmisülés vár.”¹⁶

A porosz mítosz nem annyira magából a történelemből, mint a történetírók, írók, festők, szobrászok, építészek alkotásaiból merítette erejét. Míg az olyan történetírók, mint Ludwig Häusser, Johann Gustav Droysen vagy Heinrich von Treitschke meghatározott szempontok szerint értelmezték a porosz történelmet, Theodor Fontane költeményei, de mindezekelőtt *Wanderungen durch die Mark Brandenburg* (Barangolások Brandenburg tájain) című műve anekdoták és emlékek szövevényével vonta be a porosz tájat, és ez olyan jelentőséget kölcsönzött ennek az egyhangú és nem sok látnivalót kínáló síkságnak, amelyhez hasonlót egyetlen más vidék sem mondhat magáénak Németországban. Fontane elbeszélései pótolták az Elbától keletre fekvő területeknek a dél- és nyugatnémet territóriumokkal összehasonlítva szegényes történelmi múltját,¹⁷ és ellensúlyozták a porosz történészek harsány és tolakodó melldöngését, akik a német történelmet a porosz vezető szerephez idomították, hogy Poroszország „német küldetéséről” beszélhessenek.¹⁸

Amikor a porosz történészek „német küldetésről” beszéltek, többet értettek rajta, mint az egységes Németország megteremtését 1871-ben: kimutatták a poroszok érdemeit egészen a vesztfáliai békéig visszamenőleg. Ez valóban mítosz volt a javából: sikerült az események és szándékok csűrös-csavarásával olyan történetleológiai ívet kirajzolniuk 1648 és 1871, a münsteri, illetve osnabrücker béke és a versailles-i császárproklamáció között, amely azt a látszatot kel-

tette, hogy a porosz politika célja kétszáz éven keresztül a birodalom helyreállítása volt. A tényeket alaposabban szemügyre véve azonban meg kell állapítanunk, hogy szó sem volt ilyesmiről. Mind a Nagy Választófejedelem, mind Nagy Frigyes a porosz érdekeket tartotta szem előtt – meg sem fordult a fejükben, hogy ezeket a német érdekeknek rendeljék alá –, és igyekeztek kihasználni a Német-római Birodalom gyengeségét. Így tettek persze mások is, és nem róhatjuk meg őket érte. A porosz historiográfia azonban olyan történetet kerekített ki mindebből, amely szerint Bismarck egy, a 17. század közepén induló projektet fejezett be. 1648 óta, így a mítosz, tespedés vett erőt a birodalmon, amelynek ügyeibe a vesztfáliai béke óta külső hatalmak is beavatkozhattak. Ausztria hasznot húzott az így kialakult helyzetből, míg Poroszország küzdött ellene, és nem utolsósorban ez a magyarázata annak, hogy a birodalom megújulása csakis a kisméretű úton valósulhatott meg.

Fontane gyanakvással szemlélte Poroszország német célokra való felhasználását, és a szerénység és visszafogottság porosz erényét állította szembe vele, amelyet féltett a Német Birodalom új keletű nagyraugrásától. Ez *Bevonulás* című költeményében mutatkozik meg a legkifejezőbben. A vers az 1870–71-es győztes háború megünnepelésére rendezett katonai parádét írja le. Először felsorolja az Unter den Linden elvonuló egységeket és az ütközeteket, amelyekben a katonák kitüntették magukat. Büszkeség tölti el a költőt, ami Fontane háborús tárgyú

regényeiből sem hiányzik.¹⁹ De megemlékezik az esetekről is, és amikor a csapatok megállnak Nagy Frigyes szobra előtt, a király befejezettnek nyilvánítja a birodalom egyesítéséért folytatott háborúskodást:

Harmadszor is

Útjuk a nagy kapuba visz;

Döng a léptük a hársak alatt,

Porosz-Némethon is érzi azt.

Százezrek állnak lábujjhegyen!

A félkarú, a falábú ül egyhelyen,

A csonkon át a falábba nyilall

A régi csatadiadal.

Állj,

Zordan ott tornyosul a nagy király!

Ismét az emlékművéhez Frigyesnek!

Ők föl, az öreg le: tekingetnek;

A hátát az öreg görbíti rendesen:

„Bon soir, Messieurs, most már elég legyen!”²⁰

Az utolsó sor játék a mítosszal. Arra a híres jelenetre céloz, amelyben a leutheni csata estéjén a megvert osztrákokat üldöző Frigyes néhány tiszt kíséretében betéved a lissai kastélyba. Az épületben osztrákok tanyáznak, és mindkét oldalról nagy a meglepetés. Bár az osztrákok vannak többen, Frigyes az, aki elsőnek nyeri vissza lélekjelenlétét, és megszólal: „Bon soir, Messieurs! Bizonyára nem számítottak rám. Van itt

még hely nekem is?” Ez annyira zavarba hozza az osztrákokat, hogy eszükbe sem jut foglyul ejteni a királyt, hanem beszédbe elegyednek vele, Frigyes pedig tubákkal kínálja meg őket.²¹

Száz évvel később Adolph Menzel megfestette ezt a jelenetet, a kép a Régi Nemzeti Galériában függ. A háborús illusztrációktól eltérően Menzel nem szemből ábrázolja a királyt, hanem oldalról, amint éppen leveszi fejéről a háromszögletű kalpagot, a kabátja szegélye visszahajlik és vörösen világít a félhomályban. Mögötte Zieten huszártábornok látható, két porosz áll több tucat osztrákkal szemben, akik megkövülten bámulnak. Frigyes ura a helyzetnek. „A művész igazi hősnek ábrázolja a királyt, aki egy pillanat alatt átlátja és hidegvérrel megoldja a veszélyes szituációt.”²²

Ahogy Johann Gottfried Schadow a szobrászatban, Karl Friedrich Schenkel pedig az építészetben, úgy Adolph Menzel a festészetben jelenítette meg a porosz mítoszt. A művész érdeklődése elsősorban Nagy Frigyesnek szólt, akinek politikai, katonai, szellemi és társadalmi környezetét több mint húsz éven át tanulmányozta. Frigyes egyéniségében Menzel – mindenekelőtt azokban a jelenetekben, amelyekben a nagy király békeidőben kifejtett tevékenységét ábrázolta – a kulturális-esztétikai igényességet és azt az atyai gondoskodó uralkodási elvet hangsúlyozta, ami a festő véleménye szerint saját korában egyre inkább eltűnőben volt. Amikor 1870 után Menzel Nagy Frigyeset ábrázoló képeit Poroszország dicsőí-

téseként értelmezték, ez szöges ellentétben állt a művész szándékával. Akárcsak Fontane, Menzel sem tévesztette szem elől a porosz mentalitás ambivalenciáját. Mind a ketten megéreztek, hogy a régi porosz fegyver és erények ideje lejárt, és ezt ábrázolták a maguk eszközeivel: Fontane utolsó regényében, a *Tóparti kastély*-ban, amely a régi Poroszországtól való búcsúként olvasható,²³ Menzel a *Báli lakoma* című képen, amely azt a pillanatot ragadja meg, amelyben a vendégek második garnitúrája ráveti magát a büfére – a jelenet a vilmosi birodalom nem éppen előkelő oldalát mutatja be.²⁴ Az író és a festő közös törekvése azonban nem más, mint hogy megőrizzenek valamit a régi Poroszországból az „új időkkel” szemben, és az a szelíd őszi fény, amelybe a múltat vonják, hozzájárult Poroszország narratív és ikonokba foglalt mitizálásához. Nagyobb részük van a ma is élő Poroszország-kép kialakításában, mint a politika szereplőinek.

A Poroszország-mítosz kultuszhelye a berlini Unter den Linden a Brandenburgi kapu és a Hohenzollern-palotáról elnevezett híd, a Schlossbrücke között. Maga a palota is természetesen az volna, ha még állna.²⁵ Az, hogy Walter Ulbricht 1950-ben leromboltatta, mert el akarta tüntetni országa fővárosából a porosz múlt nyomait, inkább használt, mint ártott a mítosznak. Nem utolsósorban annak köszönhetően, hogy a palota helyén emelt új épületbe, ahol az NDK államtanácsa székelt, beleillesztették a Hohenzollern-rezi-

dencia egykori nyugati portálját, ugyanis innen kiállt ki Karl Liebknecht 1918 novemberében a „szocialista köztársaságot”. Itt mutatkozik meg igazán, mennyire ellentmondásos a mítosz: az első porosz király megrendelésére készült és az építésről, Eosanderről elnevezett portál az NDK számára is történelmi ereklye volt, így a porosz múlt emlékeit irtó Ulbricht nem tehetett mást, mint hogy megkímélje és integrálja az új hatalmi központba. A szocialista német állam Karl Liebknechtre és a Spartakus-felkelésre kívánta alapozni a maga történelmi legitimitását, de lépten-nyomon kísértett a porosz múlt.

Az Unter den Lindent a porosz mítosz különböző stációi szegélyezik. Hogy a porosság fogalma nem merül ki az önkényuralmi és katonaállamban, kitűnik abból a kontrasztból, amelyet a Schlossbrücke Schinkel által megkomponált nyolc figurája és Andreas Schlüter haldokló harcosainak maszkja képez. Ez utóbbiak a híddal szomszédos Zeughaus, az egykori fegyvertár udvarán láthatók, és mi sem áll tőlük távolabb, mint Schinkel szándéka, akinek figurái megszépítik a hősi halált. Schlüter haldokló harcosainak arca nem árul el mást, mint fájdalmat és kétségbeesést. A porosz militarizmus pontosan ott vált saját magával szemben távolságtartóvá, ahol a legkevésbé várnánk, azon a helyen, ahol a régi ágyúkat, puskákat és egyéb fegyvereket őrizték.

A fasor túlsó végét a Brandenburgi kapu zárja le, a porosz és a német történelem legismertebb szimbóluma.²⁶ Építőjét, Carl Gotthard Langhanst az athéni

Akropolisz előcsarnokának látványa ihlette meg. A kaput 1791-ben avatták fel, szimbolikus jelentőségre akkor tett szert, amikor Napóleon 1806. október 27-én bevonult Berlinbe, és csapatai élén ellovagolt alatta, jelezve, hogy birtokba vette a porosz fővárost. Ezt követően – ahogyan itáliai hadjárataiból is – győzelmi trófeákat vitt magával Párizsba: Nagy Frigyes kardján kívül a kaput díszítő quadrigát, amely Frigyes győzelmeire emlékeztetett. Nagyobb megaláztatás aligha érhetne volna Poroszországot.

Amikor nyolc évvel később, Napóleon bukása után a győztesek megszállták Párizst, III. Frigyes Vilmos első dolga az volt, hogy parancsot adjon a négyes fogat (valamint Nagy Frigyes kardjának) felkutatására, és diadalmenetben vitette vissza Berlinbe. Itt Schinkel egy tölgyfalomb koszorúba foglalt vaskeresztet és egy porosz sassal egészítette ki a kompozíciót oly módon, hogy a koszorút Victoria istennő botján helyezte el, a sást pedig a koszorún. Az 1806-os csorba kiköszörültetett, és ettől kezdve hagyományá vált, hogy a győztes háborúk után a csapatok a Brandenburgi kapun keresztül vonuljanak fel a díszszemlére. Három ilyen alkalom volt, 1864-ben, 1866-ban és 1871-ben. 1918-ban itt fogadta Friedrich Ebert szociáldemokrata birodalmi kancellár a vesztes háborúból visszatérő csapatokat is, és olyan szerencsétlen módon fejezte ki elismerését a katonák helytállásáért, hogy „a harcban verhetetlennek” nevezte őket.²⁷ Míg a weimari köztársaság nemigen tudta szimbólumpolitikai célokra felhasználni a kaput, Goebbels az

első adandó alkalommal élt a lehetőséggel: 1933. január 30-án az SA részvételével fáklyás felvonulást rendezett a Brandenburgi kapun keresztül a Hitler–Papen-kormány megalakulásának tiszteletére, és ezt a napot később mint a „hatalomátvitel napját” ünnepeltette.

1945 májusában a kapu súlyosan megsérült, a quadrigát szétlőtték, a helyére szovjet katonák vörös zászlót tűztek. 1958-ban restaurálták az építményt, Schinkel győzelmi jelei közül csak a tölgyfalomb koszorút hagyva meg. A restaurálásnak nem volt szimbólumpolitikai következménye, mert hamarosan felépült a fal, amely a kaput mindkét oldalról megközelíthetetlenné tette. Ettől fogva a Brandenburgi kapu a Nyugat számára a megosztottság jelképévé vált, és nem véletlen, hogy Reagan amerikai elnök a kapu előtt tartotta meg azt a beszédét, amelyben a fal lebontására szólította fel Gorbacsov szovjet elnököt. 1989. november 9-én is a kapura összpontosult a világsajtó figyelme, és az egész világot bejárták a fal tetején ujjongó és táncoló emberekről készült felvételek. Az újraegyesítés után ismét restaurálták a négyes fogatot, immár vaskeresztet és porosz sassal. Így a Brandenburgi kapu, amely azért épült, hogy Poroszországot reprezentálja, egész története folyamán Németország helyzetének fokmérőjeként szolgált, amelyről pontosan le lehetett olvasni, hogy hol tart a nemzet.

Kétségtelen, hogy Poroszország az európai militarizmus egyik központja volt, de ugyanakkor a felvilágosodás és a műveltség olyan centruma is, amelynek hatása túlterjedt Európán. Bár a filozófusok és tudósok a berlini Nagy Frigyes szoborkompozíciónak csak a hátsó részében kaptak helyet – ahogy a rossz nyelvek mondták annak idején: a ló faránál –, Frigyes agnoszticizmusa, tüntető felekezeti toleranciája döntően hozzájárult a felvilágosodás eszméinek elterjedéséhez Poroszországban.

A porosz felvilágosodás három pilléren nyugodott, és mind a három helyet kapott a politikai mítoszban: Az első az az intenzív kapcsolat volt, amelyet II. Frigyes a francia felvilágosodás képviselőivel, nevezetesen Voltaire-rel ápolt, a „filozófiai kerekasztal” Sanssouci-ban, továbbá a Királyi Akadémia, ahová Frigyes mindenkit felvételre, akiről úgy hírllett, hogy rangja és neve van a filozófiában és a tudományban. Sem Frigyes előtt, sem utána nem akadt olyan király Németországban, aki magát a filozófusok közé számította volna, aki intenzív kapcsolatot tartott fenn velük, és olyan könyveket írt, amelyeket intellektuális gazdagságuknak köszönhetően a későbbi nemzedékek is tanulmányozásra érdemesnek tartottak.²⁸

A második tartóoszlop a Moses Mendelssohn által képviselt berlini zsidó felvilágosodás volt. Mivel Mendelssohn a héber mellett német nyelven is megjelentette műveit, azok nemcsak a németországi zsidó közösségeken belül váltottak ki élénk visszhangot,

hanem a felvilágosodott keresztény olvasók körében is. Hogy éppen a porosz főváros lett a németországi zsidó felvilágosodás központja, az nem utolsósorban azon múlt, hogy Berlin volt az egyetlen német uralkodói székváros, ahol nem zárták gettóba a zsidókat.²⁹ Berlini zsidó asszonyok, így Henriette Herz és Rahel Levin (Varnhagen) nevéhez fűződik az a szalonkultúra, amely a 19. század elején Poroszország egyik intellektuális kristályosodási pontjává vált.³⁰ Végül a harmadik pillér a német felvilágosodás volt, amelyet az időnként Poroszországban tartózkodó Lessing, és mindenekelőtt a königsbergi professzor: Kant neve fémjelez.

Mi a felvilágosodás? című munkájában Kant intellektuális emlékművet állít a porosz királynak, ami Poroszország egy további ambivalenciájára vet fényt. Kant már nem abból indul ki, hogy az állam és az általa gyakorolt ellenőrző hatalom akadályozta meg a felvilágosodást, hanem az okot az ember „maga okozta kiskorúságában” látja: „Restség és gyávaság okozza, hogy az emberiség oly nagy része, habár a természet már rég felszabadította az idegen vezetés alól, szívesen kiskorú marad egész életében, s azt is, hogy másoknak oly könnyű ezek gyámjává feltolni magukat. Kiskorúnak lenni kényelmes.”³¹ Valójában nem kell semmi egyéb a felvilágosodáshoz, „csak szabadság, annak is a legártatlanabb fajtája, nevezetesen az ész minden kérdésben való nyilvános használatának szabadsága. De már hallom is mindenfelől a kiáltást: *ne okoskodjatok!* A tiszt így szól: *ne okoskod-*

jatok, hanem gyakorlatozzatok! A pénzügyi tanácsos: ne okoskodjatok, hanem fizessetek! A pap: ne okoskodjatok, hanem higgyetek! (A világon csak egyetlen úr mondja: *okoskodjatok*, amennyit csak akartok, de *engedelmeskedjete!*)”³² Ebben az „egyetlen úrban” nem nehéz felismerni II. Frigyes, de ha az olvasó nem értené el a célzást, néhány oldallal később Kant minden kertelés nélkül kimondja, hogy „ez a korszak a felvilágosodás korszaka, vagy más szóval *Frigyes évszázada*”.³³

Kant a felvilágosodás eszközének tette meg a királyt, amikor kijelentette: „csakis az, aki maga felvilágosult lévén nem fél az árnyaktól, és egyidejűleg a közrend zálogául jól fegyelmezett és népes hadsereggel rendelkezik” – vagyis a porosz király –, engedheti meg magának, hogy olyan mértékben tegye szabaddá a nyilvánosság előtt való „okoskodást”, mint Frigyes, ellentétben az ilyen tekintetben sokkal korlátozóbb köztársaságokkal. Idővel azonban „ezen kemény burok alatt” kifejlődik „a *szabad gondolkodásra* való hajlandóság és hivatottság” és az „végül még a *kormányzat* alaptételeire” is befolyással lesz.³⁴ Ennél körültekintőbben aligha lehetne igazolni Poroszországot. Csak az első oldalakra korlátozódó, felületes olvasás kelti azt a benyomást, hogy a felvilágosodásról írt dolgozatában Kant elhatárolódik Poroszországtól és a porosz mítosztól. Ez az írás valójában nemcsak a német felvilágosodás alapvető műve, de fontos eleme a porosz mítosz liberális változatának is.

A Brandenburgi-ház mirákuluma*

FRTZ, A KIRÁLY

II. Frigyes porosz király élete, akinek a neve elé már kortársai is odatették a „Nagy” jelzőt, több politikai mítoszt is táplál. Az első mítosz alapja az apjához fűződő viszonya, akinek a takarékoság volt a vezérelve, és akitől minden intellektuális és művészi törekvés távol állt.¹ Hiába igyekezett saját képmásává formálni a fiát, ám az ebből adódó összetűzések erősen megviselték Frigyes. Ekkor kezdte foglalkoztatni az öngyilkosság gondolata, amely a hétéves háború súlyos vereségei után többször is megkísértette. A hirtelen haragú, brutalitásra hajlamos „katonakirály”, I. Frigyes Vilmos a nyilvánosság előtt ütlegette fiát, majd kijelentette, hogy ő bizony főbe lőtte volna magát, ha apja így megszégyeníti.² Ezzel az apával egy érzékeny lelkületű ifjú állt szemben, akit inkább az irodalom és a zene érdekelt, mint az unalmas kormányügyek. A konfliktus akkor érte el tetőpontját,

* A kunersdorfi csata (1759) után a győztes ellenség újabb támadás helyett visszavonult, ezt nevezte Nagy Frigyes a Brandenburgi-ház mirákulumának. Később Erzsébet orosz cárnő hirtelen bekövetkezett halálát (1762) emlegették így. (A ford.)



„Nagy Frigyes a zorndorfi csatában”.
Carl Röchling festménye (1904).

amikor kitudódott, hogy Frigyes, barátja, Hans Hermann von Katte segítségével, szökést tervez Angliába. Kattét halálra ítélték, és a küstrini erődítmény udvarán lefejezték. A trónörökösnek börtöncellája ablakából végig kellett néznie a kivégzést, de még mielőtt porba hullt volna barátja feje, elájult.

A poroszbarát értelmezés szerint ez az esemény volt Frigyes életének fordulópontja: ettől kezdve eleget tett apja elvárásainak, és vállalta a rá váró feladatot. Mások úgy vélik, hogy ez a megrendítő élmény még több színlelésre készítette Frigyeset, mint azelőtt, s ahelyett hogy szellemi fölényét kihasználva szembeszállt volna a királlyal, meghúzta magát, és biztos távolságban várta ki apja halálát. A probléma az, hogy Frigyesen – vagy ahogy már a szülei is nevezték, Fritzen – nem lehet kiokosodni. Késő öregkoráig a saját magára írt szerepet játszotta, és senki nem tudja, hogy amikor valamelyik bizalmasával ösztöneinek mutatkozott, akkor kilépett-e szerepéből, vagy az is csak szerepjátszásának része volt. Egy sereg élet-rajzíró igyekezett megfejteti a király belső indítékát, ez azonban mindvégig rejtély maradt – egyszerűen minden feltétel adott volt ahhoz, hogy Nagy Frigyes mítosszá váljon.

A 15 éves Frigyes egy alkalommal „halotti köntösnek” nevezte a porosz hadsereg kék zubbonyát, amelyet apja a mindenkori király hétköznapi viseletének tett meg. Az ifjú trónörökös kijelentése természetesen újabb összetűzésre adott alkalmat apa és fiú között.

Királyként azonban Frigyes is ezt a zubbonyt hordta, a hétéves háborútól kezdve már nem is vett fel mást, mint gyalogosai uniformisát. Vajon még mindig „halotti köntösnek” tekintette, természetesen annak az áldozatnak a sztoikus elfogadásával, amelyet magától és katonáitól megkívánt? Háborúiban százezreket küldött a halálba. Volt, hogy saját maga vezette őket, és a kolini csatában, amikor a helyzet kritikussá vált, állítólag így biztatta a körülötte állókat: „Legények, csak nem akartok örökké élni?”³ Úgy látszik, hogy Frigyes megbékélt a kezdetben annyira gyűlölt egyenruhával, és végül már le sem vetette.

Élete utolsó éveiben az elhanyagolt külsejű, fogatlan király nem nyújtott valami szívderítő látványt. Egloffstein grófnő Potsdamban tett látogatásakor egy „múmiaszerű öregembert” látott „elnyűtt uniformisban, nagy tollas kalapját ferdén az arcába húzva, amely arcot hatalmas orr, kicsi, összecsuicsorított száj és két tinószem csúfította el”.⁴ Ségur gróf, francia diplomata így számol be arról a látogatásról, amelyet Frigyesnél tett nem sokkal a király halála előtt: „Az elnyűtt kék zubbony elnyűtt testén, a magas, térdig érő csizma, a dohányfoltos mellény sajátos egyveleget alkotott.”⁵ Az elhanyagolt külső azonban Ségur számára még inkább kiemelte Frigyes igazi egyéniségét: „A szemében lobogó tűz azt mutatta, hogy a lelke nem öregedett meg. Bár törődöttnek látszott, érezni lehetett, hogy úgy tud harcolni, mint egy fiatal katoná. Bár termetre alacsony volt, szellemileg mindenki másnak fölébe emelkedett.”⁶ Nehéz megmondani,

hogy Ségur a saját véleményét írja-e itt le, vagy lelkesedése netán már a mítosz hatását tükrözi. Herder ugyanis már a király halála előtt tizenkét évvel ezt írta: „Az évszázad uniformisként viseli Frigyes képét.”⁷

Franz Kugler ezt írja az „öreg Fritz” utolsó éveiről *Nagy Frigyes története* című, Adolf Menzel illusztrációival díszített művében, amelynek oroszlánrésze volt a királyról kialakított mitikus kép megrajzolásában:⁸ „Amikor Frigyes belovagolt a városba, az mindig ünnepi esemény volt a nép számára. A polgárok kivonultak az utcára, és mély hódolattal üdvözölték. Frigyes minden üdvözlést kalapját levéve viszonzott. Sokan melléje szegődve követték, hogy minél tovább és minél jobban lássák az öreg királyt. Mindig egy csapat gyerek és süvölvény lábatlankodott körülötte, akik a sapkájukat a magasba dobálva, hangosan éltették a haza atyját, letörölték csizmájáról a port, és különféle mókákat eszeltek ki. Frigyes hagyta, hogy szórakozzanak, és csak akkor kiabált rájuk, ha a lovát bosszantották. Utána azonban békésen folytatta útját. Azt is mesélik, hogy egyszer, amikor a kamaszok túlságosan elszemtelenedtek, megfenyegette őket a mankójával, és azt mondta nekik, hogy inkább az iskolában lenne a helyük, ami hangos derűtséget váltott ki belőlük, és így kommentálták Frigyes szavait: »Ez akar király lenni, amikor még azt se tudja, hogy szerda délután nincs iskola?»⁹ A leírásból egy kissé bogaras, de jószívű uralkodó képe bontakozik ki, aki, bár a köszvény kínozza, megveti a

lovas hintót és a gyaloghintót, lóháton közlekedik, a végsőkéig katona marad és az állam első szolgája. „Látom közeledni a halált – mondta Frigyes néhány hónappal elhunyt előtt –, de az utolsó pillanatig államügyekkel akarok foglalkozni, és munka közben fogok meghalni.”¹⁰

Amíg a gyermek és ifjú trónörökösből legendás „öreg Fritz” lett, iszonyú feszültségekkel teli évtizedek teltek el, amelyek folyamán fényes győzelmek és pusztító vereségek váltogatták egymást, majd amikor a király már azt remélte, hogy sikerült túljutni a dolgok nehezen, újra hónapokig a szakadék szélén kellett egyensúlyoznia, és nem a saját leleményessége mentette ki ebből a helyzetből, hanem ellenfeleinek tétlensége. Röviddel trónra lépése után, 1740 decemberében bevonult Sziléziába és „randevút adott a dicsőségnek”. Csaknem két évtizeden át úgy látszott, hogy a randevú sikerült, 1757 júniusában azonban a kolini csatában egy száz lovasroham az utolsó pillanatban megghiúsította a biztosnak hitt győzelmet,¹¹ és oda lett a verhetetlenség nimbusza.¹² Azután újra fordult a szerencse – *la fortune*, ahogy Frigyes mondta –, és a Roßbachnál, valamint Leuthennél aratott fényes győzelmek helyreállították a megtépázott nimbuszt.

A roßbachi csatában Frigyes megfutamított egy birodalmi csapatokkal megerősített francia sereget úgy, hogy a saját csapatai csak jelentéktelen veszteségeket szenvedtek.¹³ Ez olyan megaláztatást jelentett a franciáknak, amilyenben évszázadok óta nem volt részük.

A roßbachi győzelemmel Frigyes kivívta Európa csodálatát,¹⁴ néhány hétre rá pedig Leuthennél még ezt a sikert is túlszárnyalta.¹⁵ Leuthen a porosz hadsereg teljesítőképességének mítoszává vált. Frigyes egy létszámát tekintve sokkal erősebb ellenfelet győzött le: a mintegy harmincezer porossal szemben több mint kétszer annyi osztrák állt. Leuthen történetéhez hozzátartozik, hogy a katonák a csata utáni éjszakán a „Jer, dicsérjük Istent” kezdetű korált énekelték, ez lett ettől fogva az egyik porosz himnusz.¹⁶

Az éjszakai koráléneklés után a hadsereg újra mozgásba lendült, és követte a királyt, aki az osztrákok üldözésére előresietett. Ez volt a leutheni mítosz egyik eleme. A másik a Frigyes által elrendelt szokatlanul kockázatos csapatmozdulat, a „ferde csatrend”, amelynek lényege az, hogy a támadó nem frontálisan, hanem oldalról próbálja felmorzsolni az ellenség sorait. Ahhoz, hogy a támadásnak ezt a formáját siker kísérje, precízen és hidegvérrel kell végrehajtani. Minden azon múlt tehát, hogy a parancsnokok pontosan teljesítették feladatukat.

Adolph Menzel híres festménye azt a jelenetet ábrázolja, amikor Frigyes ismerteti velük a haditervet. A több mint négyszer három méteres képen a király körül csoportosuló tábornokok láthatók. Néhányan feszülten figyelnek, a többieknek más foglalja el a figyelmét, vagy saját gondolataikba vannak elmerülve. A jelenet rendezetlensége sajátos ellentétben áll azzal a renddel, amelyre néhány óra múlva, a csata megvívásánál olyan nagy szükség lesz. A későbbi

I. Vilmos császárt zavarta ez, és menet közben megvonta támogatását a művésztől. A kép így befejezetlen maradt: ott, ahol a királynak kellene állnia, fehér-sárga folt van, a kompozíció legfontosabb alakját Menzel nem festette meg, a cselekménynek nincs középpontja.¹⁷ Ez még hatásosabbá tette a leutheni mítoszt. A hajnali szürkület, annak sejtetése, hogy az ország jövője forog kockán, a tisztek felajzottsága, ami időnként elvonja figyelmüket a király szavairól, a világos folt a király helyén – mindez olyan feszültséget teremt, amelyet a festő aligha tudott volna megőrizni, ha befejezi a képet.

Menzel művének ellenképe Carl Röchling „Nagy Frigyes a zorndorfi csatában Bülow ezredének élén” című festménye,¹⁸ amely a csata kritikus pontját ragadja meg. A porosz gyalogság támadása az orosz állások ellen megghiúsult, a csapatok meghátráltak, részben megfutamodtak, a gyalogság támogatására felvonult ágyúk az oroszok kezére jutottak. Ebben a helyzetben lép közbe Frigyes. A kép jobb felét a király látványa uralja: vézna termet, tágra nyílt szem, mereven előreszegezett tekintet. Kezében az ezred zászlajával indul előre halott és sebesült katonák testén és eldobált fegyvereken keresztül. Egy gránátos igyekszik vele lépést tartani, és magyaráz neki valamit. Nyilván vissza akarja tartani. Frigyes azonban nem hallgat rá, nem lehet megállítani. A győzelem feltétlen akarásának jelképe jobb kezében a kard. Az újabb roham eredményességétől – ez a kép mondanivalója – függ a csata kimenetele, a hadjárat

sikere, Poroszország sorsa. És valóban: a háttérben rendezik soraikat a csapatok, a harcképes sebesültek fegyvert ragadnak, a lovasok megsarkantyúzzák lovukat, egy tiszt felemelt karral jelt ad a támadásra. Frigyes személyes közbelépése megfordította a csata sorsát.

Míg Menzel hadvezérnek, stratégiának ábrázolja Frigyeszt, aki éppen a csatatervet ismerteti tábornokaival, Röchling a hős katonának kíván emléket állítani, aki személyes bátorságával megfordítja a csata sorsát. Ez is olyan eleme a mítosznak, amely a két világháború során nagyban hozzájárult a német hadsereg képzeletvilágának kialakulásához.

Zorndorf volt Frigyes utolsó nagy győzelme. Utána következtek a súlyos vereségek: Hochkirch (1758 októbere), mindenekelőtt pedig Kunersdorf (1759 augusztusa), ahol a királynak csak ügyel-bajjal sikerült elmenekülnie az üldöző kozákok elől. A csata estéjén ezt írta miniszterének, Finckenstein grófnak: „A zubonyomat több golyó lyukasztotta át, két lovat lőttek ki alólam. Szerencsétlenségemre élek még. [...] Mindenki menekül, nem vagyok ura a helyzetnek. [...] Szörnyű csapás ez számomra, nem fogom túlélni. A következők még rosszabbak lesznek, mint ami történt. Nincs segítség, be kell vallanom, mindent veszve látok. Hazám pusztulását nem fogom túlélni.”¹⁹

Miután Frigyes kiheverte a kunersdorfi vereség utáni depressziót, sikerült újra egy viszonylag harcképes sereget felállítania. A kezdeményezés azonban kicsúszott a kezéből, a kunersdorfi vereség után elke-

seredett, „a belső vonalra viasszaszorult védekezésre” kényszerült, és csak nagy erőfeszítések árán tudta tartani magát a nyomasztó fölényben lévő ellenséggel szemben.²⁰ Végül Erzsébet cárnő halála mentette meg, mert az új orosz uralkodó kivált a Poroszország elleni koalícióból. A katasztrófa elmaradt, a „Brandenburgi-ház mirákuluma” beleépült a nagy király mítoszába.

Frigyes kitartása a politikai vereségek és katonai katasztrófák után legalább annyira hozzájárult a mítosz kialakulásához, mint fényes győzelmei. Ha nem képes újra és újra talpra állni, eltűnt volna a történelem színpadáról, mielőtt az a bizonyos „csoda” 1762-ben bekövetkezik. Miután elpártolt tőle a hadiszerencse, olyan megátalkodott szívóssággal védekezett, hogy az ellenséges koalíció végül is belefáradt a hosszú háborúskodásba. Elszánt kitartása a másik oldaláról mutatja meg Frigyes: a politikai házárd-játékos helyére a foggal-körömmel védekező harcos lépett. Az 1763-as hubertusburgi békében megtarthatta mindazt, amit 1740–41-ben megszerzett. Olyan siker volt ez, amelyet aligha remélhetett, és amely jelentős elemévé vált a mítosznak, mind pozitív, mind negatív értelemben.

Uralkodásának hátralévő huszonhárom évében Frigyes újjáépítette országát, mocsarakat csapolt le, és egy sor intézkedést hozott a gazdaság élénkítésére. Bár ez a több mint két évtized is a mítosz részévé vált, soha nem kapott akkora hangsúlyt, mint a Szilézia

megszerzéséért és megtartásáért folytatott háborúk. A mítoszmunkához mindenestre Frigyes életének három szakasza szolgáltatott anyagot, amit azután alakítani lehetett: a király ifjúkora, konfliktusai apjával, majd a Rheinsbergben töltött zavartalan évek; a háborúk korszaka, amikor mint kiváló stratégia és hős katona szerzett magának hírnevet és dacolni tudott egy „csupa ellenség” világgal; végül pedig az „öreg Fritz”, Poroszország újjáépítése, az aktákat tanulmányozó öreg király, az igazságügyi reformok, amelyek közül kiemelkedik a Porosz Általános Törvénykönyv. Ez elegendő anyag volt ahhoz, hogy Frigyeset a porosz mítosz központi alakjává tegye.

Frigyes 1786. augusztus 17-én bekövetkezett halála után egy ideig semmi jel nem mutatott arra, hogy az utókor mítoszt fon köréje. Alattvalói inkább megkönnyebbüléssel vették tudomásul, hogy megszabadultak ettől a zsémbes vénembertől, aki utolsó éveiben már egy régi időkből itt felejtett kísértetnek hatott. Negyvenhat évig uralkodott, és alig volt valaki a környezetében, akit ne fenyegetett volna meg a mankójával. „Sivár, örömtelen a hangulat, de senki nem gyászol – jelentette Mirabeau Párizsba –, mindenki megy a maga dolgára, senki nem bántódik. Nincs olyan arc, amelyen ne megkönnyebülés és remény tükröződnék. Nem sajnálják, nincs egy sóhajuk, egy jó szavuk, amellyel megemlékeznének róla. [...] Elegük lett belőle, szinte gyűlölik.”²¹

A Frigyes-szel való szembefordulásnak több oka is volt. Az új király, II. Frigyes Vilmos pietista környe-

zetében megvetették az általa képviselt szabadgondolkodást, és a vallás megújulását szorgalmazták.²² Ez az irányzat igyekezett számúzni Poroszországból Frigyes pogány-materialista szellemét. A nagy király iránti ellenszenv még IV. Frigyes Vilmos idején is megmutatkozott abban, hogy minden eszközzel gátolták összegyűjtött műveinek kiadását; Alexander von Humboldtnak egész tekintélyét latba kellett vetnie, hogy a terv megvalósulhasson.²³ A költők és írók sem mutattak érdeklődést Frigyes iránt, „II. Frigyes nem művészi téma számomra – írta Schiller 1791-ben Christian Gottfried Körnernek – és pedig olyan oknál fogva, amelyet Te talán nem tartasz elég meggyőzőnek. Nem tudom megkedvelni ezt a típust. Nem lelkesít annyira, hogy elvégezzem azt a hatalmas munkát, amellyel idealizálni lehetne.”²⁴ A porosz király feltehetőleg saját uralkodójára, Károly Jenő württembergi hercegre emlékeztette, aki elől ifjúkorában menekülni kényszerült.

A romantikusoktól még a klasszikusoknál is távolabb állt Frigyes, akinek „gépállama” merőben idegen volt a romantika minden jelenségben élő organizmust kereső szemléletmódjától.²⁵ Az ifjú Hegel, aki későbbi történelemfilozófiájában egészen más eredményre jutott, ugyancsak tartózkodott attól, hogy 1800 és 1802 között írt *Németország alkotmánya* című munkájában egyetlen jó szót is veszttegessen Frigyesre és Poroszországra. Úgy véli, „az uralkodó pedantériája” „unalmas és lélektelen életet” honosított meg országában, és nagyon is kétséges, hogy ez a

fajta rend fenntartható-e. Franciaországgal összehasonlítva ugyanis megmutatkozik, „milyen sivárság” uralkodik Poroszországban. Ez feltűnik „mindenkinek, aki az első porosz faluba betér, vagy aki látja, hogy milyen kevés a tudományos és művészi lángész ebben az országban, vagy aki az ország erejét nem azon az efemer energián méri le, amelyet egyetlen zseni [Frigyes] tudott egy időre kiszorítani belőle”.²⁶ A fiatal Hegel számára Poroszország mesterséges képződmény kevés szubsztanciával, olyan ország, amelynek feltétlenül szüksége van egy kiváló képességű uralkodóra. Úgy véli, a francia forradalommal kezdődő új korszakban nincs jövője az efféle állammodellnek.

Ezután szenvedett Poroszország megsemmisítő vereséget Napóleontól, ami a fridericiánus állam végét jelentette. Napóleon ugyan állítólag ezt mondta, amikor a potsdami helyőrségi templomban tisztelgő látogatást tett Nagy Frigyes szarkofágjánál: „Ha élne az, aki itt nyugszik, nem állnánk most itt.”²⁷ Frigyes azonban nem élt. A régi Poroszország összeomlása után bevezetett reformok nem a frigyesi modellt követték, egészen más irányba mutattak. „Elaludtunk Nagy Frigyes babérjain”, mondta Lujza királyné, IV. Frigyes Vilmos felesége.²⁸ Az álmából felriasztott Poroszország előtt már nem Frigyes, hanem Franciaország példája lebegett, amelynek hatalmas erejét keserűen kellett megtapasztalnia. A reformok mindekelőtt azt a területet érintették, amely a régi Poroszország büszkesége volt: a hadsereget. A had-

seregnek pontosan azokat a jellegzetességeit szüntették meg, amelyeket Nagy Frigyes alakított ki. A franciákkal való konfrontáció igényelt ugyan egy mitizálható hőst, de erre a szerepre nem volt alkalmas sem az ifjú, sem az öreg Fritz. A szerepet Gebhard Leberecht von Blücher, a porosz hadsereg „hurra-marsallja” vette át, aki többször veszített csatát Napóleon ellen, mint ahányszor nyert, de akinek megszállott győzni akarását ez nem befolyásolta.²⁹ Scharnhorst, a katonai reformok atyja háttérbe szorult mögötte, Blücher mítossszá vált, Scharnhorst történelmi emlék maradt.

A döntő cezúrárt Nagy Frigyes utóéletében az 1840-es év jelentette, amikor is Napóleon hamvait Szent Ilona szigetéről Párizsba vitték, és egy márványszarkofágban az Invalidusok templomában helyezték el. Az esemény jelentős mértékben előmozdította a nagy császár mítoszának kibontakozását, így a poroszoknak is fel kellett mutatniuk valamit. A fridericiánus korszaktól elválasztó időbeli távolság pedig már elég nagy volt ahhoz, hogy Frigyes a hős király és a haza atyja kettős szerepében Napóleon antipódusává stilizálhassák.³⁰

1839-ben jelent meg Párizsban Paul-Matthieu Laurent *Histoire de l'Empereur Napoléon* című műve, egy meglehetősen közepes munka, amely Horace Vernet illusztrációi révén nagy népszerűsége tett szert. A ma is élő mitikus Napóleon-képet javarészt Vernet alakította ki. Amikor Menzelt felkérték Franz Kugler Nagy Frigyes-könyvének illusztrálására,

Vernet példáját követte, olyan sikerrel, amely még mesteréét is felülmúlta. Menzel illusztrációi bonyolult összefüggéseket anekdotikus jelenetekre egyszerűsítene, és már a beállítás perspektívája is Nagy Frigyes oldalára állítja a szemlélőt.³¹ Kugler és Menzel hidat vert a száz év előtti és a korukbeli Poroszország közé, olyan népi hőssé avatták Frigyeset, amilyen ő maga soha nem akart lenni, az ikonokba foglalt mítosz pedig hamarosan elhomályosította a történelmi valóságot.

Ezt a folyamatot gyorsították fel Fontane Nagy Frigyes katonai környezetét vonzó színben feltüntető balladái. Fontane versei könnyen érthetőek, hatásosak, azt ismétlik el, amit minden porosz diáknak tudnia kellett Frigyes csatáinak hőseiről, és jellegzetes képet rajzolnak a király alvezéreiről: a porosz hadsereg őrmesterének nevezett „öreg Dessaurról”, aki a kesselsdorfi csata előtt állítólag így imádkozott: „Jóságos Isten! Légy kegyelmesen segítségemre a mai napon. De ha nem ez a szándékom, legalább ne azt a bitang ellenséget támogasd, hanem csak nézd, mire jutunk egymással!”,³² a sárga lovaglónadrágjairól híres Seydlitz tábornokról, aki a roßbachi csatában az addig kevés babért szerzett porosz lovasságot két döntő rohamra vezényelte;³³ de mindenekelőtt Frigyes legnépszerűbb katonájáról, Zieten huszártábornokról – Fontane róla szóló verse évtizedeken át tananyag volt a porosz iskolákban:

*Hans Joachim von Zieten,
A tábornok-husár
Szemből számtalan ízben
Ellennel vívni száll,
Tudhatták, ez a rendje,
Hogy elveri a port
A huszáregimentje,
Zieten bőven tarolt.*

[...]

*Egymagában nem is járt
Se Zieten, se Frigyes,
Miként villámra mindjárt
A dörgés zengzetes.
Nem voltak soha restek,
A csapás mindig ült,
Hevesnek vagy hidegnek
Beváltak mindenütt.³⁴*

Fontane történelmi tárgyú balladáit a kor hazafias hangulata ihlette, a költő ezt a hangulatot szolgálta ki, de hőseinek emberi gyengeségeit és katonai kudarcait sem hallgatta el.³⁵ Így leírja, hogy Zieten időnként elbóbiskolt a királyi asztalnál folytatott magasröptű beszélgetések során. Seydlitz lenézte a civileket, és megkövetelte tőlük a katonának kijáró respektust. Schwerin tábornagy makulátlan jellem volt ugyan, de a prágai csatában értelmetlenül vállalta a halált, mert a csapatok az ütközet után tovább-

vonultak, és Kolinnál súlyos vereséget szenvedtek. Bármennyire idealizálja is Fontane Poroszországot, az egyoldalú heroizálás távol áll tőle.

Ezenközben hosszas tanácskozások folytak a Frigyesnek állítandó emlékműről. A 15. század óta szokás volt, hogy lovas szobrot emeltek a jelentősebb háborúkban győztes uralkodók tiszteletére. Berlinben is volt már ilyen emlékmű, a Nagy Választófejedelem Andreas Schlüter által készített bronzszobra. Feltehetőleg ez volt az egyik oka annak, hogy kezdetben másféle megoldást kerestek: felmerült az a gondolat, hogy a Walhallához hasonló „dicsőségtemplomot” vagy egy obeliszket állítsanak fel.³⁶ De azt sem igen tudták, hol legyen a tervezett emlékmű, mert a hétéves háborút követően Frigyes ritkán tartózkodott a berlini királyi palotában, az államügyeket a potsdami Sanssouci kastélyban intézte. A döntés végül mégis a lovas szoborra esett, a kiszemelt hely pedig a berlini Unter den Linden lett. Itt, a nagy király hatalmas tetőpontján kialakított Forum Fridericianumon (ma Bebelplatz), az Opera, az egyetem, és a Királyi Könyvtár szomszédságában olyan Nagy Frigyes-szobrot sikerült megalkotni, amely jellegzetes uniformisában, háromszögletű kalppal a fején, hadvezérként mutatja be a királyt, de uralkodásának békeéveit sem szorítja teljesen háttérbe.

Az emlékmű Christian Daniel Rauch tervei alapján az „állammal” együtt ábrázolja Frigyeset, a talapzaton nemcsak a sarkalatos erények: az állhatatosság, az igazságosság, a bölcsesség és mértékletesség kaptak helyet, hanem tábornokok, politikusok, költők és filozófusok is. Elöl természetesen a tábornokok állnak, egyenruha és katonák nélkül elképzelhetetlen lett volna megjeleníteni Poroszországot. 1840-ben volt az alapkövetétel, a leleplezésre 1851-ben került sor. Közben Berlin megélt egy forradalmat, amely végveszélybe sodorta a dinasztiát, és amellyel szemben a hadsereg volt az uralkodó egyetlen támasza.³⁷ IV. Frigyes Vilmos nem is mulasztotta el, hogy szoboravató beszédében köszönetet mondjon a katonáknak, akik-től kezdetben távol tartotta magát. „Istennek legyen hála – hangzottak a király szavai –, a hadsereg ma is méltó a nagy király nevére, amit az elmúlt vészterhes években tanúsított feddhetetlen becsülete ékesen bizonyít.”³⁸ IV. Frigyes Vilmos azonban már rég elveszítette a nép rokonszenvét, amire trónra lépésekor még kétségtelenül építhetett, ezért másnap reggel a következő gúnyvers jelent meg a frissen felavatott emlékművön:

*Vén Fritz, lóról, hogy ujólag
Dirigálj a poroszoknak.
Te légy úrrá ennyi rosszon,
S Frigyes Vilmos elporozzon...*³⁹

Ettől fogva a porosz uralkodóknak el kellett fogadniuk, hogy a Frigyes-mítosz az a mérce, amelyen lemérik a teljesítményüket.^{40*} Közben Frigyes emlékezetének súlypontja uralkodásának békeéveire helyeződött át: ahogy pedáns gondossággal ismét benépesíti tartományait, lecsapolja a Frankfurttól északra fekvő Oderbruch nevű mocsaras vidéket, lóháton járja országát mint a törvény és jogrend legfőbb őre. A 19. század közepén ugyanakkor vita bontakozott ki a történészek között arról, hogy Frigyes valóban megérdemli-e a „nagy” jelzőt, vagy politikai hazardőr volt, és csak a szerencse mentette meg a bukástól. Ha ez bekövetkezik – így Frigyes kritikusai –, tekintettel törvényszegéseire és támadó háborúira, nem panaszkodhatott volna a sors igazságtalanságára.

A vitát, amely az első, majd a második világháború után ismételten fellángolt, Onno Klopp II. Frigyes porosz király és a német nemzet című, 1860-ban megjelent könyve robbantotta ki. Klopp műve, ahogy Walter Bussmann jellemzi, „szenvedélyes tiltakozás a porosz történészek idealizáló hajlama ellen”.⁴¹ Klopp úgy véli, hogy Frigyes politikai mérget oltott be a porosz államba, és ez a mérge, a „fridericianizmus”, az elkövetkező időkben is tartósan hatott. „A frideri-

* A szerző ebben az összefüggésben említi meg a végjegyzetekben, hogy amikor Erich Honecker 1980-ban visszahozatta Nagy Frigyes szobrát az Unter den Lindenre, a berliniek a következőképpen variálták a fenti gúnyverset: „S Erich bátyó elporozzon.” (A ford.)

cianizmus alapelve külső célként a hódítás, amelynek nem a morális megfontolás, csupán a fizikai lehetőség szab határt, az országon belül pedig a hódító háborúra mindig kész abszolutizmus megvalósítása. Végső soron mindkét irányban szemfényvesztés folyik, hogy leplezzék a tulajdonképpeni célt, és más törekvésekkel álcázzák, amelyek alkalmasak vagy alkalmasnak látszanak arra, hogy elnyerjék az emberek tetszését, legalábbis azokét, akik a dolgokat pusztán felületesen szemlélik.”⁴² Klopp számára Poroszország paradoxon: az ország belső stabilitásának az az alapja, hogy külkapcsolataiban szüntelenül nyugtalanságot és konfliktust gerjeszt. A fridericiánus örökségnek ez és más hasonló megítélése lényegesen hozzájárult a Poroszországtól való félelem kialakulásához, ez a félelem mutatkozott meg a Szövetséges Ellenőrző Tanács Poroszországot megszüntető határozatában is. A győztesek végre békét akartak teremteni.

Mások éppen a folyamatos nyugtalanítást tudták be Poroszország és a porosz politika érdemének. Csaknem Klopp-pal egy időben Ferdinand Lassalle, a német szociáldemokrácia megalapítója forradalmi-nak nevezte Frigyesnek a birodalom ellenében folytatott politikáját, mert az minden eszközt latba vetve túlhaladott és lejáratott struktúrák ellen lépett fel. Lassalle a nagy király személyes varázsát, amellyel mindenekelőtt korának német ifjúságára hatott, Szilézia megszerzésének forradalmi jellegével magyarázza, és úgy véli, hogy akik a jogra hivatkoznak –

amit Frigyes, úgymond, megsértett –, azok konzervatívan, ha nem reakciósan érvelnek.

Lassalle forradalmi példaképeket és forradalmi tetteket keresett a német történelemben, így jutott el Nagy Frigyeshez, aki kiemelte Poroszországot a politikai jelentéktelenségből és európai nagyhatalommá tette. Lassalle véleménye szerint a Sziléziáért folytatott hadjárat „nem szokványos háború volt, azzal az érdektelen téttel, hogy egy terület ennek vagy annak a fejedelemnek a birtokába kerüljön-e. Ez a háború olyan *inszurrekció* volt, amelyet a brandenburgi márkí – így nevezték Frigyeset Madame Pompadour udvarában – a császári család, a Német Birodalom valamenynyire üres formalitása és hagyománya, sőt az európai kontinens egyértelműen kinyilvánított akarata ellenében viselt, olyan inszurrekció, amelyet Frigyes mint igazi magányos forradalmár harcolt végig, készen tartva zsebében a mérget.”⁴³

Bismarck közvetítő álláspontot foglal el a két szélsőséges megítélés között, amikor *Gondolatok és emlékezések* című művében több vonatkozásban is ír Nagy Frigyesről és Frigyesnek a porosz politikára gyakorolt hatásáról. Az, amit Lassalle Frigyes forradalmi lendületének nevez, Bismarck szemében nem egyéb, mint hiúság. Ez azonban az uralkodók esetében nem csupán negatívum, teszi hozzá Bismarck, és Machiavelli szellemében pozitívan értékeli azt, ami a polgári életben elmarasztalendő, rossz tulajdonságnak számít: „A hiúság alattvalóik boldogulását szolgáló tettekre és munkára sarkallhatja a monarchákat. Nagy

Frigyes nem volt mentes a hiúságtól, kezdeti tettvégya abból eredt, hogy dicsőiséggel kívánta beírni nevét a történelembe.”⁴⁴

Bismarcknak pontos elképzelései voltak arról, hogy Frigyes sikerei hogyan váltak a mítosz közvetítésével szükségszerűen a porosz politika meghatározó elemévé. A kérdéssel kapcsolatos nézeteit politikai memoárjaiban foglalja össze, utalva II. Vilmos császárra, aki őt, a nagy tekintélyű birodalmi kancellárt menesztette.⁴⁵ Bismarck szerint Frigyes hatása az egyszemélyes kormányzásra való hajlandóságban mutatkozott meg, valamint abban, hogy utódai mintegy kötelességüknek érezték a dicsőség hajhászását: „Nagy Frigyesnek nem volt vér szerinti leszármazottja, olyan helyet foglal el azonban történelmünkben, amely minden utódtól megköveteli, hogy hozzá legyen hasonlóvá.”⁴⁶ Bismarck Frigyesnek két tehetségét emeli ki: a hadvezérét és a „derék atyai uralkodóét”, majd hozzáteszi: jóllehet ez utóbbi sokkal inkább szolgálja az alattvalók érdekeit, „meg kell állapítanunk, hogy azok a királyok a legnépszerűbbek és leginkább kedveltek, akik a legvéresebb babérkoszorúkat szerezték meg országuknak, még akkor is, ha ezeket netán később eltékozták”. Ezután Bismarck olyan általános következtetésre jut, amely a politikai mítoszok hatását illetően a 20. század közepéig alkalmazható: „A békeszerető, civil népboldogítás többnyire nem olyan vonzó, nem olyan lelkesítő Európa keresztény nemzetei számára, mint az uralkodóknak az a készsége, hogy győztes csatákban

tékozzolják alattvalóik vérét és javait. XIV. Lajos és Napóleon, akiknek háborúi romlásba taszították a nemzetet és kevés eredményt hoztak, a franciák büszkeségévé váltak, háttérbe szorítva más monarchák és kormányok polgári érdemeit. Az európai népek történetén végigtekintve nem talállok példát arra, hogy a népek békés gyarapodásának tisztességes és odaadó ápolása nagyobb vonzerőt gyakorolt volna ezek érzelmeire, mint a háborúban szerzett dicsőség, a megnyert csaták és a gyakran akarattuk ellenére meghódított területek.”⁴⁷ Eszerint a kockázatos és folyamatosan a háború lehetőségével számoló politika rögeszméje nem specifikusan porosz probléma, hanem minden európai nemzetre jellemző. Bismarck azonban attól félt, hogy Poroszországban végzetesebb következményekkel járhat ez a veszély, mint máshol, mert itt meghatározó volt Frigyes politikai emléke, II. Vilmosra tett hatását pedig különösen aggasztónak találta az egykori birodalmi kancellár. Némelyek viszont Bismarckra vonatkozólag jutottak hasonló következtetésre az 1860-as években. Ernst Ludwig von Gerlach például ezt írta naplójába: „Bismarck nem tiszteli külpolitikájában a jogot, kizárólag arra törekszik, ami neki előnyös. Azt teszi, amit mestere, II. Frigyes 1740-ben.”⁴⁸

Az 1918-as vereség, majd 1945 májusában a Nagy-német Birodalom feltétel nélküli kapitulációja Nagy Frigyes politikai mítosza ellen fordította a közhangulatot. Ettől kezdve sokan Frigyeszt okolták azért a könynyelműségért, amellyel Németország 1914-ben bele-

sodródott a háborúba, és azért a gátlástalan agresszivitásért, amellyel 1939-ben kiprovokálta a háborút. Gyakran elhangzott az a vélemény, miszerint végzetes volt, hogy a 20. századi Németország Frigyes tette meg példaképévé. Karl Otmar von Aretin ezt írta 1985-ben: „A 19. század második felében kibontakozó Frigyes-kultusz szemet hunyt afölött, amit Frigyes életét tanulmányozva nem lehet figyelmen kívül hagyni, nevezetesen hogy siralmasan rossz külpolitikát folytatott, és hogy csak hallatlan szerencséje, valamint ellenfeleinek tehetetlensége mentette meg külpolitikai hibáinak következményeitől.”⁴⁹ E hibák közé tartozott, hogy nem tudta megtartani magának a véleményét, és potsdami asztaltársaságában kinyilvánított gorombaságai bejárták egész Európát. Az ellene kovácsolt koalíció létrejöttét jelentős részben annak a megjegyzésének köszönhette, hogy Európát három prostituált tartja uralma alatt, és mindenki számára nyilvánvaló volt, hogy Madame Pompadourra, Mária Teréziára és Erzsébet cárnőre gondol.⁵⁰ Amikor az érdekeltek ezt meghallották, összefogtak, hogy katonai eszközökkel büntessék meg a „gonosz embert” (Mária Terézia) – íme, egy magyarázat arra, hogy miért tartottak olyan sokáig a fridericiánus háborúk és miért voltak olyan kegyetlenek. Lehet persze vitatkozni azon, hogy a sértettek valóban ilyen nagy jelentőséget tulajdonítottak-e ennek a megjegyzésnek, és nem az kovácsolta-e össze az ellenséges koalíciót, hogy Frigyes váratlanul szövetséget kötött Angliával.⁵¹ Frigyes csúfolódó kedvéről írva Bis-

marck mindenesetre megkönnyebbülten állapítja meg a *Gondolatok és emlékezések*-ben, hogy újabban az ilyesmi már nem játszik szerepet. Ezzel feltehetőleg saját magát akarta megnyugtani, tekintettel az ifjú császár ugyancsak csípős nyelvére. Frigyes negatív megítélését nem is gonoszkodó megjegyzései alapozták meg, hanem elsősorban Szilézia meghódítása, ezután terjedt el az a felfogás, hogy ő teremtette meg „a lelkiismeretlen hódító politikának azt a tartós hagyományát, amely két világháború katasztrófájához vezetett”.⁵² (Walter Bussmann)

Az első világháború kitörése indította Thomas Mann-t a *Frigyes és a nagy koalíció* című esszé megírására, amelyben zseniális gondolatokat fogalmaz meg Nagy Frigyes védelmében. Ez a szöveg a Frigyes-mítoszon végzett munka legfontosabb állomása. Mann a következő megállapítással fejezi be fejtegetéseit: „Áldozat volt. Bár ő maga úgy vélte, hogy önként áldozta fel magát: fiatalságát az apjának, férfikorát az államnak, de tévedett, amikor azt hitte, hogy mást is választhatott volna. Áldozat volt, nem választhatott másként. Meg kellett szegnie a jogot, életét az eszme ellenében kellett leélnie, nem lehetett filozófus, királynak kellett lennie, hogy egy nagy nemzet betölthesse földi hivatását.”⁵³ Röviddel e sorokat megelőzően jut el esszéjében Mann a démoni fogalmához, amely később nagy szerepet játszott a németek politikai önreflexiójában, és amelynek végzetes konzekvenciáit ő maga vonta le *Doktor Faustus*

című regényében.⁵⁴ Mielőtt azonban a Frigyes-mitoszon végzett munkájában két olyan, velejéig mitikus töltetű fogalomhoz folyamodna, mint a „sors szoritása” és a „történelem szelleme”⁵⁵ – aminek következtében a felelős cselekvés helyét a megváltozhatatlan eleve elrendeltség foglalja el⁵⁶ –, megkísérli az események menetét Frigyes pszichéjéből és a külső adottságokból levezetni.

Minden kérdést, amelyet Thomas Mann Nagy Frigyeshez intéz, az 1914-ben kitört háború és a Németország ellen újonnan összeállt koalíció határoz meg. Frigyes és kitartása paradigma a jelen számára. Ennek értelmében Mann először a „nagy bizalmatlanságra” keres magyarázatot, „a világnak mélyen gyökerező, és ha olcsók akarunk lenni, eléggé megalapozott bizalmatlanságára II. Frigyes porosz királlyal szemben”.⁵⁷ A kérdésre adott válasz ugyancsak ellentmondásos: a Frigyes-szel szembeni bizalmatlanság egyszerre volt megalapozatlan és megalapozott. Megalapozatlan volt, mert Frigyes Szilézia megszerzése kielégítette, megalapozott, mert tartani lehetett attól, hogy Frigyes példáját mások is követik, mindenekelőtt azonban azért, mert Frigyes fellépése olyan politikai akaratról tanúskodott, amely a fennálló viszonyokat alapvetően meg kívánta változtatni. Ugyanezt elmondhatta volna Mann arról a bizalmatlanságról is, amelyet a világ Vilmos császár és Németország iránt táplált.

Ez a bizalmatlanság volt a Frigyes elleni koalíció létrejöttének tulajdonképpeni oka, folytatja Mann.

„Így történhetett meg az, hogy mintegy százmilliót kitevő népesség állt szemben körülbelül ötmillióval, tizennégy uralkodó eggyel, hétszázezer katona kettszázhatvanezerrel. Frigyes nem sokat emlegette – ha egyáltalában beszélt róla –, hogy a küzdelem tétje élet vagy halál. Senkinek a világon nem volt kétsége afelől, hogy a játszma rövid időn belül véget ér.”⁵⁸ A dolgok azonban másképp alakultak: Frigyes „nem nyert semmi kézzelfoghatót, a hosszú háború feldúlt, elvadult, elszegényedett, elnéptelenedett tartományokat hagyott maga után. Poroszország azonban megmaradt, egyetlen falut sem veszített el, Sziléziát megtartotta, és a koalíció célja teljességgel meghiúsult. Súlyos megaláztatás volt ez az egész földrész számára, s egyetlen embertől kellett elszenvednie. A fátum minden valószínűsége rácsfolva az ő javára döntött, és ezen ítélet ellen hosszú ideig nem volt érdemes fellebbezni, szabad utat kellett engedni Poroszországnak, Németországnak. Ez az út ettől fogva meredeken és sorsdöntő módon ívelt felfelé, és olyan gazdag volt hatalmas nevelő hatású fordulatokban, amilyen utat egyetlen más nép sem járt be.”⁵⁹ Annak, aki így látta a nagy király korabeli Poroszország történetét, minden oka megvolt a bizakodásra, még akkor is, ha az ellenség ismét túlerőben volt.

Hogy a háború nem lesz könnyű, hanem roppant erőfeszítéseket igényel majd, azzal Thomas Mann tisztában volt (nem úgy, mint sokan mások, akik 1914 augusztusában abban reménykedtek, hogy karácsonykor már otthon lesznek a katonák). Már a hét-

éves háborúval és Frigyes emberfeletti erőfeszítéseivel való összehasonlítás is erre utal: „Viseltes zubonyában, csizmában, sarkantyúval, háromszögletű kalpaggal a fején, minden lélegzetvételével katonáit szogálta éveken át; két csata, egy reménytelen vereség és egy valószínűtlen győzelem között izzadás-, bőr-, vér- és lőporszagban töltötte napjait, járkált fel-alá sátrában, fuvolázott, francia verseket firkált vagy Voltaire-rel civakodott levélben. [...] Idővel már groteszknek találta saját magát, helyzetének félelmes komikuma nem kerülte el a figyelmét, és Don Quijotéval, valamint a bolygó zsidóval hasonlította össze magát. »Az ökörnek az ekét kell húznia – mondta –, a csalogánynak dalolnia kell, a delfinnek úsznia, nekem pedig: háborúznom.« Úgy érezte, arra van kárhoztatva, hogy az idők végezetéig háborúskodjon és kísértetté vált saját maga számára. Jól ismerte a kísértetekre nehezedő rettenetes fáradtságot és szánivaló vágyódásukat a nyugalom után. »Boldogok a halottak! Mentések minden gondtól és bajtól.« Mérget tartott magánál arra az esetre, ha bekövetkezik a legrosszabb, és bár a legrosszabb többször is bekövetkezni látszott, nem vette be a mérget, mindig támadt mentő ötlete, és a legrosszabb mégsem következett be. [...] Kiestek a fogai, a haja féldoldalt megőszült, a háta meggörbült, köszvény kínozza, csonttá-bőrré fogyott. Mindezek tetejébe visszatérő diarérohamai voltak. Valóban a kárhozottak kínjait élte át, dicsősége azonban egyre növekedett.”⁶⁰

Bár Németország az 1914-től 1918-ig tartó nagy háborút elveszítette, és csalókanak bizonyult az a remény, hogy újra sikerül legyőznie az ellene szövetkezett nagy koalíciót, konzervatív és nemzeti körökben Frigyes mítosza a weimari korszakban is kikezdetetlen maradt. Frigyes volt a garancia számukra, hogy újra jóra fordulnak a dolgok, ha Németország a nagy király példáját követve merészen és határozottan cselekszik.

Hitler is egyfajta védőszentnek és a győzelem biztosítékának tekintette Frigyeset.⁶¹ Veit Harlan 1943-ban bemutatott pazar kiállítású filmje, *A nagy király*,⁶² jó alkalom volt Goebbelsnek arra, hogy új Frigyesstílizálja Hitlert. Harlan filmjében Nagy Frigyes – Ian Kershaw szavai szerint – „magányos fenség, aki hősieles harcot vív népéért hatalmas ellenségeivel, úrrá lesz minden válságon és katasztrófán, és dicsőséggel, győztesen hagyja el a csatateret. Ez a portré tökéletesen megfelel annak a képnek, amelyet Hitler a háború utolsó éveiben fokozatosan alakított ki magáról.”⁶³

1942. január 28-án, miután súlyos veszteségek árán sikerült a Moszkva előtti arcvonalat megerősíteni, egy asztali beszélgetésben a „Führer” a következő kijelentést tette: „Ha az ember arra gondol, hogy Nagy Frigyes tizenkétszeres túlerővel állt szemben, nyomorult sz...házi alaknak érzi magát. Most mi vagyunk túlerőben! Hát nem szégyen ez?”⁶⁴ Két hónap múlva, március 31-én Hitler újra szóba hozta Nagy Frigyeset, akit „keményebb fából faragtak, mint Napóleont, mert kitartott a legsúlyosabb döntései mellett,

és a legnehezebb órákban sem tett le arról, amit elhatározott. Napóleon ezzel szemben kapitulált az ilyen helyzetekben.”⁶⁵ Világos, hogy mire céloz az összehasonlítás: a Wehrmacht kiállta az orosz tél próbáját, nem ismétlődött meg 1812 késő őszének katasztrófája, amikor Napóleon meneküléssel felérő visszavonulásra kényszerült, és elveszítette serege nagy részét. Vagyis Hitler Nagy Frigyes példáját követte.⁶⁶

Nagy Frigyes példájára hivatkozott Hitler az 1944. augusztus 31-én megtartott helyzetmegbeszélésen is, miután a középső hadseregcsoport ellenállása összeomlott, és a front gyorsan közeledett nyugat felé: „Minden körülmények között folytatni fogjuk a harcot, amíg, mint Nagy Frigyes mondta, valamelyik átkozott ellenségünk bele nem fárad a háborúba, és olyan békét nem köthetünk, amely ötven vagy száz évre életet biztosít a német népnek, és amely mindenekelőtt nem gyalázza meg úgy a becsületünket, mint ahogy 1918-ban történt.”⁶⁷ 1945. február 6-án pedig ezt diktálta Bormann-nak: „Nincs kétségbeejtő helyzet! Gondoljatok a német történelem sorsdöntő fordulataira, amelyekből olyan sok van. A hétéves háborúban Frigyes nagy bajban volt, és íme, teljesen váratlanul meghalt a cárnő, és mintegy varázsütésre megfordult a szerencse... Ha például Churchill hirtelen lemondana, egy pillanat alatt mindent megváltoztathatnánk. A célegyenesben még mindig kivívhatjuk a győzelmet.”⁶⁸

Miután 1944 decemberében megghiúsult az Ardenekben indított offenzíva, és Hitler januárban beköl-

tözött a Birodalmi Kancelláriára, a „Brandenburgi ház mirákulumának” megismétlődése maradt az egyetlen remény. Innen is továbbköltözve a Führerbunkerbe, magával vitte Anton Graff nagyméretű Frigyes-portróját, amely ettől kezdve az íróasztala fölött függött. Joachim Fest szavai szerint „Hitler gyakorta üldögélt vele szemben, a valóságból kizökkenve, töprengőn, mintha csak néma beszélgetést folytatott volna a királlyal”.⁶⁹ Ő maga így nyilatkozott: „Ebből a képből mindig új erőt meríték, ha lesújtóan rossz híreket hallok.”⁷⁰

Nagy Frigyes képmása mellett Carlyle II. *Frigyes porosz király története* című műve foglalkoztatta különösen.⁷¹ Goebbels március 12-én ezt írta naplójába: „Este többórás látogatás a Führernél. [...] Átadom neki Carlyle Nagy Frigyes című könyvének még rendelkezésemre álló példányát, aminek nagyon örül. Hangsúlyozza, hogy a nagy példaképektől kell tanulnunk, s köztük Nagy Frigyes a legjelentősebb egyéniség.”⁷² Feltehetőleg Hitler már nem volt olyan állapotban, hogy el tudja olvasni a könyvet, ezért Goebbels olvasott fel neki hosszabb részteket belőle.

Lutz Schwerin von Krosigk gróf, 1945 májusától Dönitz kormányának minisztere így számol be erről naplójában: „A felolvasott résztelek arról szóltak, hogy a nagy király maga sem lát már kiutat, tanács-talan, minden tábornoka és az államférfiak meg vannak győződve a vereségről, ellenségei is napirendre tértek már a Poroszországon aratott győzelem fölött, és a jövő egyre sötétebb színekben rajzolódik ki

Frigyes előtt, aki utolsó levelében [...] határidőt szab magának: ha február 15-ig nem következik be fordulat, akkor feladja és mérget vesz be. Ekkor megszólal Carlyle, és a következő tanácsot adja neki: »Derék király, várj még egy kicsit, gyötrelmeid nem tartanak már soká. Szerencséd napja ott ragyog a felhők mögött, hamarosan meg fogod pillantani.« Február 12-én meghalt a cárnő, a Brandenburgi-ház csodája bekövetkezett. A Führernek itt, Goebbels szavai szerint, könny szökött a szemébe.”⁷³ A leírt jelenet és a Führer-bunker lakóinak reménykedése, hogy fordulat következik be a háború menetében, olyan hatást tesz az olvasóra, mintha egy rossz krajcáros regény szerzője találta volna ki.

Ezután egy pillanatra mégis úgy tetszett, hogy nem marad el a „mirákulum”: április 12-én meghalt Rooseveltt amerikai elnök. Amikor ezt Goebbels röviddel éjfél után megtudta, azonnal felhívta Hitlert, és a következő szavakkal hozta tudomására a hírt: „Mein Führer, fogadja jókívánságaimat, Rooseveltt halott.” A gondviselés lesújtott legbőszebb ellenfelünkre, folytatta Goebbels, „olyan csoda ez, mint Erzsébet cárnő halála. Íme, itt a fordulat, semmi nincs elveszve.”⁷⁴ Egy dolgot azonban sem Goebbels, sem Führere nem vett számításba: az autokrácia és a demokrácia közötti különbséget. Míg III. Péter cár egy tollvonással megváltoztatta az orosz politikát, Rooseveltt utóda, Truman határozottan kiállt a náci Németország legyőzéséért vívott háború mellett. A remény hamar elszállt, és tovább romlott a katonai helyzet.

Nem sokkal öngyilkossága előtt Hitler Frigyesről is elbúcsúzott. Graff festményét átadta személyi pilótájának, Hans Baurnak, aki a képet korábban egyik főhadiszállásról a másikra szállította. Amikor Baur elhagyta a bunkert, a közelben becsapódott egy szovjet gránát.⁷⁵ Az orosz tűzérési löveg nemcsak a képmást rombolta szét, hanem a nagy király politikai mítoszát is. Ettől fogva Frigyesnek nincs többé szerepe a németek önértelmezésében. Frigyes ma már történelem, és nem több, mint történelem.

Ami megmaradt belőle, az a földi maradványait tartalmazó cinkkorporsó. Ez 1945-ig a potsdami helyőrségi templom kriptájában állt, az apjáié mellett. Az amerikaiak a marburgi Szent Erzsébet-templomba vitték a két koporsót (itt kaptak helyet Hindenburg hamvai is, miután Kelet-Poroszországban a tiszteletére emelt emlékművet felrobbantották). A két király koporsóját 1952-ben továbbszállították a család ősi fészkebe, a Hechingen melletti Hohenzollern várba, és csaknem fél évszázadig itt is maradtak. 1991-ben került sor a „királyok visszatérésére” Potsdamba, és Frigyes, végakarátának megfelelően, a Sanssouci kastély parkjában temették el, agarai mellé – unokaöccse és utóda, II. Frigyes Vilmos annak idején megtagadta ennek a kívánságnak a teljesítését, mert úgy vélte, hogy méltatlan egy Hohenzollernhez.

Mivel az éjszaka megrendezett újratemetési ceremónia Kohl kancellár jelenlétében történt, nem kis feltűnést keltett. Sokan aggódva kérdezték, hogy Németország újraegyesítése nem jelenti-e Poroszor-

szág és a frigyesi szellem visszatérését. Valójában azonban nem történt más, mint hogy újabb látnivalóval gyarapodott a kastély parkja, és az esemény időszerűvé tette a potsdami helyőrségi templom újjáépítését. Politikai szempontból halva született ötlet lenne, ha Frigyes koporsóját visszavinnék a templomba.

A porosz mítosz és a náciizmus

A „POTSDAMI NAP” ÉS A HITLER ELLENI MERÉNYLET

Az, amit a jelenlevők közül sokan mint Poroszország újjászületését éltek meg, valójában Poroszország végleges bukásának a nyitánya volt: a hatalom szakrális átruházása Hindenburgról Hitlerre „Nagy Frigyes sírjánál”, Joseph Goebbels gondosan kitervelt rendezésében. Az ünnepélyes aktus arra volt hivatva, hogy megpecsételje a szövetséget a nemzetiszocialista mozgalom, a Reichswehr* és a konzervatív elit között. Erre a minden mozzanatában politikai szimbolikával telített eseményre 1933. március 21-én került sor Potsdamban, s ezért a „potsdami nap” című szó alatt vonult be a német történelembe.¹ A nemzetiszocialista korszak kutatói közül többen ettől a naptól számítják a Harmadik Birodalom történetét. „A potsdami nap minden más eseménynél meggyőzőbben keltette a Harmadik Birodalom kezdetén azt az illúziót, hogy egy fiatal, dinamikus és az ügyet hittel szolgáló csapat jutott hatalmi pozícióba, s az a

* A Német Birodalom haderejét 1919–1935-ig Reichswehrnek, 1935–1945-ig Wehrmachtnak nevezték. A Szövetségi Köztársaság 1955-ben létrehozott haderejének neve Bundeswehr. (A ford.)



Hindenburg és Hitler kézfogása 1933. március 21-én
a potsdami helyőrségi templom előtt.

társadalmi osztályok és politikai pártok nélküli paradicsomba juttatja majd el Németországot”, írja Heinz Höhne,² Ian Kershaw pedig a „szubjektív propaganda mesterművének” nevezi a potsdami napot.³

Ez a látványosan megrendezett esemény olyan csapást mért a porosz elitre, amelyet az soha többé nem tudott kiheverni. A színhely, a potsdami helyőrségi templom, annak a szövetségnek a szimbólumává vált, amely romlásba taszította Németországot. Maga az épület 1945 áprilisában egy amerikai bombatámadás során súlyosan megsérült, majd 1968-ban Walter Ulbricht parancsára felrobbantották. Így nemcsak a „porosz katonai monarchia kultuszhelye”⁴ semmisült meg, hanem mindenekelőtt egy olyan szövetség megkötésének a színhelye, amely, Ulbricht szemében, annak idején megakadályozta a német munkásosztály küszöbönálló győzelmét. A helyőrségi templomot azért robbantották fel, hogy a porosz mítoszt, amelynek hagyományát Hitler kisajátította, egyszer s mindenkorra kitöröljék a németek tudatából. A templom tervezett újjáépítésének alapkövét 2005. április 14-én, az amerikai légitámadás 60. évfordulóján rakták le, de csak az épületet lehet helyreállítani, hiányozni fog belőle a lerombolt templom szakrális aurája. A hely szellemét meghatározó „másodlagos ereklye”,⁵ a Nagy Frigyes földi maradványait tartalmazó koporsó aligha fog visszakerülni a kriptába, miután 1991-ben a Sanssouci kastély mellett véglegesnek szánt nyugvóhelyet jelöltek ki számára.⁶ A sír nincs ugyan messze a templomtól, a távolság

mégis elég ahhoz, hogy megakadályozza a militarista szellem sokat emlegetett újjáéledését.

A Goebbels-féle rendezés lényeges eleme volt a Nagy Friggyessel való kapcsolat hangsúlyozása. Hindenburg birodalmi elnöknek, az egykori császári vezértábornagynak jutott az összekötő láncszem szerepe, ő volt arra hivatott, hogy a nagy király mítikus karizmáját áthagyományozza a birodalmi kancellárrá kinevezett világháborús örvezetőre. Ez a szakrális eseményként megrendezett karizmaáthagyományozás jelképezte azt, ami néhány nappal később a felhatalmazási törvény elfogadásával megvalósult: a weimari köztársaság felszámolását és a „Harmadik Birodalom” kezdetét. Mivel Hitler és pártja nem érezte magát elég erősnek ehhez a lépéshez, szükségük volt a porosz hagyomány letéteményeseire: a Reichswehrre, a protestáns egyházra, a vezértábornagy-birodalmi elnökre és nem utolsósorban a Hohenzollern-családra. Goebbels mesterműve tehát nemcsak a tökéletes rendezés volt, hanem elsősorban az, hogy minden kiszemelt szereplő vállalta a fellépést. Ezt úgy érte el, hogy azt az érzést keltette bennük: ők az esemény főszereplői. Hitler ugyanakkor, a nap tulajdonképpeni haszonélvezője, szokatlanul tartózkodóan és szerényen viselkedett. Gérokkot, cilindert és felöltőt viselt, és tisztelettel meghajolt, amikor Hindenburg hegygyel díszített porosz sisakkal a fején kezét nyújtott neki.⁷ A jelenet szemtanúi úgy vélhették, igaza volt Franz von Papennek, amikor magabiz-

tosan kijelentette: „Ezt az embert sikerült megoldoznunk.”⁸

Hitler valóban nem sok hatalommal rendelkezett az 1933. január 30-án megalakított kormányon belül. Rajta kívül csak két párttársa volt a miniszterek között, és a Poroszországot irányító birodalmi komisszár befolyásos posztját is át kellett engednie alkancellárjának, von Papennek. A március 5-ére kitűzött Reichstag-választások azonban esélyt ígértek számára helyzete megerősítésére. A birodalmi kancellári pozíció megszerzése, az ezt követő győzelmi hangulat és nem utolsósorban az SA utcai terrorja feljogosították arra a reményre, hogy pártja lényegesen jobb eredményt fog elérni, mint 1932 novemberében. A választásokig azonban számolnia kellett azzal, hogy a szakszervezetek és a politikai baloldal általános sztrájkot hirdet, ami nehéz helyzetbe hozta volna a kormányt. Hitler emlékezetében még élénken élt az 1920-as általános sztrájk, amely meghiúsította a Kapp-puccsot.⁹

A választások után – a nemzetiszocialista párt jó eredményt ért el, de nem szerezte meg az abszolút többséget – már nem kellett félni az általános sztrájk-tól, mert a rendőrség és az SA időközben szétverte a kommunista párt legtöbb szervezetét, a szociáldemokraták pedig szemmel láthatólag visszariadtak attól, hogy kiadják az általános sztrájkra való felhívást. Csak a Reichswehr és a régi porosz elit maradt olyan hatalmi tényező, amely még veszélyes lehetett Hitler számára. Velük kellett szövetséget kötnie, hogy

a maga oldalára állítsa a katonákat, valamint a közgazgatási elitet, és a kormányon belül függetlenítsé magát a német nemzetiektől. Ezt a célt szolgálta a „potsdami nap”. Minden megrázkódtatás ellenére – ilyen volt többek között a német nemzeti és monarchista szervezetek gleichsaltólása, a Fritsch–Blomberg-válság és a katonai vezetés ezt követő félreállítás 1938-ban,¹⁰ valamint Hitler külpolitikai *va banque* játéka – a Potsdamban megpecsételt szövetség kitartott egészen 1944. július 20-ig.¹¹ A Hitler elleni merénylettel a Wehrmacht egyes részei felmondták ezt a szövetséget, amiért ő véres bosszút állt, mindenekelőtt a porosz arisztokrácián.¹² Eddig az időpontig azonban a katonai vezetés és a porosz bürokrácia Potsdam bűvkörében élt, sokan közülük persze még július 20-a után is. Jóllehet a Hitler elleni merénylet nem érte el azt a célját, hogy a diktátor meggyilkolásával felmentse hűségesküje alól a tisztikart, a kelet-poroszországi Rastenburg melletti főhadiszálláson végrehajtott robbantás mítoszpolitikai jelentősége egyértelmű: a „potsdami nap” revíziója volt, a Hitler és Hindenburg közötti kézfogás visszavonását szimbolizálta. Amikor gróf Stauffenberg ezredes 1944. július 20-án az államcsínyben

* A szerző ezen a helyen említi meg a végjegyzetekben, hogy az „államcsíny” (*Staatsstreich*) kifejezés alkalmazása a július 20-ai merényletre Joachim Festtől származik, aki azt akarta ezzel hangsúlyozni, hogy a merénylet egy összefüggő terv része volt. (A ford.)

részt vevő tisztekkel és magas rangú hivatalnokokkal egyetértésben bombát helyezett el a „Farkassánc” térképasztala alatt, ugyanaz a szándék vezette, mint Ulbricht kommunistáit a potsdami helyőrségi templom felrobbantásánál. Henning von Tresckow, az egyik összeesküvő szavai szerint végül már „nem a gyakorlati cél volt a legfontosabb, hanem az, hogy a német ellenállási mozgalom a világ és a történelem színe előtt meg merete tenni a döntő lépést”,¹³

A politikai szimbolika szempontjából döntő volt a nemzetiszocialista párt és a konzervatív elit szövetségkötésének időpontja és helyszíne. Két szempont szólt március 21. mellett. Az egyik: 62 évvel korábban ezen a napon nyitotta meg Bismarck az első birodalmi gyűlést, így a dátum kapcsolatot teremtett az elbukott második és a megalkotandó harmadik birodalom között, és azt sugallta, hogy jóvá lehet tenni a „novemberi gonosztevők árulását”, ahogy a jobboldali zsargon nevezte a monarchia megdöntését és a köztársaság kikiáltását. Március 21. mellett szólt továbbá az is, hogy a naptár szerint ezen a napon kezdődik a tavasz, ami az újrakezdést és a megújulást szimbolizálta. Az időpont megválasztását illetően tehát a birodalmi gyűlés megnyitása a kieli, a müncheni és a berlini forradalom ellenrendezvénye volt, és ezért a helyszín sem lehetett a Reichstag épülete Berlinben, hiszen ennek ablakából kiáltotta ki Philipp Scheidemann 1918. november 9-én a köztársaságot. Így a Reichstag felgyújtása megkönnyítette a rendező Goebbels dolgát. Marius van der Lubbe holland anar-

chista olyan jó szolgálatot tett a nemzetiszocialistáknak, hogy hosszú ideig őket tartották a gyűjtögetés értelmi szerzőinek.¹⁴ Mivel a Reichstag épülete használhatatlanná vált, más helyszínt kellett keresni, és a választás hamarosan Potsdamra és a helyőrségi templomra esett.¹⁵ Így „Potsdam szellemét” szembeállíthatták „Weimar szellemével”. „Weimaron” persze nem magát a várost értették, hiszen Hitler kifejezetten jól érezte magát itt,¹⁶ hanem a köztársaságot, amely a jobboldali-konzervatív körök szemében gyenge és tehetetlen volt, és készséggel teljesítette a versailles-i szerződés előírásait. A „Weimar és Versailles elleni harc”¹⁷ Potsdam és az ott uralkodó szellemiség¹⁸ megidézésével új szakaszba lépett. Hitler már február 3-án megígérte a Reichswehr vezetőinek, hogy visszaszerzi Németország katonai szuverenitását.¹⁹ A Reichstag megnyitása Potsdamban és a Goebbels által megrendezett ceremónia volt ennek az ígéretnek az ünnepélyes megpecsételése.

Az egykori potsdami helyőrségi templom, amelyet I. Frigyes Vilmos építtetett katonái számára és saját magának temetkezési helyül,²⁰ aligha volt szokványos templomnak nevezhető. Ez már abban is megmutatkozott, hogy tornyát nem kereszt, hanem a nap felé szárnyaló porosz sas ékesítette. A falakon szentképek és bibliai jelenetek helyett trombiták és fegyverek, valamint a különböző porosz ezredek lobogói díszeltek. A templom az őszövétségi frigyláda-hoz volt hasonlatos: azt szimbolizálta, hogy Isten megsegíti a porosz királyt és katonáit. A múlt ebben

az épületben a jövő ígéretévé vált. A kriptá a „katonakirály” és az „öreg Fritz” sírjával különleges aurát kölcsönzött a helynek. Nagy Frigyes hamvainak jelenléte a porosz győzelem bizonyosságának volt a záloga. A toronyban 1797-től egy harangjáték a porosz kötelességek és erények megzenésített katalógusának a melódiáját játszotta: minden egész órában a „Dicsérd én lelkem...” kezdetű korált, minden félórán pedig a „Légy hű és becsületes” című Mozart-dal első sorát.

A templom belső díszítése és a harangjáték kielégítette az emberek e világi-politikai üdvbizonyosság iránti igényét. A kapitalista szellem és a protestáns etika összjátéka – Max Weber megfigyelése – a maga politikai-nacionalista oldalát mutatta meg itt. A potsdami helyőrségi templomban nem pénzben zsebelték be az Istentől való kiválasztottság hozadékát, hanem hatalomban. Annál keservesebb volt a porosz protestantizmus számára az 1918-ban elszenvedett vereség, meg nem érdemeltnek és igazságtalannak érezték a jó ügyért való hősies és oly sok áldozatot követelő harc után. 1918 óta a teodícea kérdése lebegett a potsdami helyőrségi templom felett, a régi probléma: hogy lehet igazolni Istent azért a sok rosszért, ami a világban történik. Március 21. iróniája, hogy a náci kínáltak választ a kérdésre. A helyzetből adódóan a protestáns egyház készségesen engedett a kísértésnek, de – ellentétben a politikai-katonai elittel – a lelkészi kar egy része a „Hit-

valló Egyházba" szerveződve hamarosan kivonta magát a szuggesztio hatása alól.

A március 21-i ünnepi események délelőtt 10 óra 30 perckor kezdődtek, a protestáns Miklós- és a katolikus Szent Péter és Pál-templomban egyidejűleg megtartott istentisztelettel. Az esős reggel után 9 óra körül kisült a nap és az utcák megteltek kíváncsiskodókkal, akik látni kívánták a nevezetes politikusok kivonulását. A parlamenti képviselők létszáma azonban távolról sem volt teljes. A 81 kommunista képviselő mandátumát a kormány érvénytelenítette, sokan közülük már az SA kízókamráiban voltak, mások a menekülés útját-módját keresték. A szociáldemokrata frakció, tiltakozásul az SA terrorja ellen, testületileg távol maradt. A nemzetiszocialista képviselők valamennyien barna inget viseltek, így jól megkülönböztethető csoportot alkottak mind a két templomban.

A kormány tagjai felekezeti hovatartozásuknak megfelelően vettek részt a protestáns vagy a katolikus istentiszteleten. Míg a Szent Péter és Pál-templomban a pápai nuncius, Orsenigo bíboros és von Papen alkancellár volt a legelőkelőbb vendég, Hindenburg birodalmi elnök a Miklós-templomban tartott istentiszteleten vett részt.²¹ A katolikusnak keresztelt Hitler és Goebbels hiányzott a Szent Péter és Pál-templomban egybegyűltek közül, amit Hitler a következő sajtóközleménnyel indokolt: mivel a katolikus klérus a nemzetiszocialista párt egyes tagjait „hitehagyottnak” bélyegezte, „a kancellár, legnagyobb sajnálatára, nincs abban a helyzetben, hogy részt vegyen a Potsdamban

megtartott katolikus istentiszteleten”. Helyette „meggyilkolt SA-bajtársai sírját kereste fel Berlinben a luisenstadti temetőben”.²²

A Miklós-templomban Otto Dibelius főszupérintendens prédikált Róm 8,31 alapján: „Ha az Isten velünk, kicsoda ellenünk?”²³ Osztályharc és pártoskodás osztotta meg és szabdalta szét népünket az elmúlt években, mondta Dibelius. Most azonban más idők következnek. Jóllehet Isten felfoghatatlan kegyelmét minden emberre kiárasztotta, az új jövő és az Úr oltalmának ígérete csak a német népnek szól. Oroszországban a bolsevizmus uralkodik, Amerikában a materializmus, a németek előtt azonban, a hanyatlás korszaka után, a jövő új perspektíváját nyitotta meg az Úr. A prédikáció utolsó mondata így hangzott: „Ma azért imádkozunk, hogy Isten kegyelmét osztó keze olyan kupolát emeljen a Német Birodalom épülete fölé, amely egy német, egy megszentelt, egy szabad nép tekintetét mindig fölfelé irányítja. Örökké éljen Németország, egy a birodalom, egy a nép, egy az Isten!”²⁴

Az istentisztelet a *Holland hálaadó imádság*-gal fejeződött be, amely a „leutheni korál”* („Jer, dicsérjük Istent”) mellett a másik szakrális összekötő kapocs volt Poroszországban a politika és a hit, az állam és az egyház között. Ez az imádság a helyőrségi templom harangjátékára rímelve azt a bizonyosságot

* A hagyomány szerint Nagy Frigyes gránátosai a győztes leutheni csata (1757) után ezt a korált énekelték. (A ford.)

fejezte ki, hogy a tisztesség és becsület elnyeri jutalmát, és azé a végső győzelem, aki az Úr ügyéért küzd:

*Immár imára térjünk az Úrhoz,
Zordon a trónon, bíra, kemény,
Ítélete kínos, ha jót nyomorít rossz,
/.../*

*A vészben egészen velünk az Isten,
Kivőja így a jogot, az a tét.
Elejitől lesz a csata győztes,
Pártoltál, Istenünk, a diadal Tiéd.²⁵*

Miután az istentisztelet befejeződtek, a résztvevők a helyőrségi templomhoz vonultak, ahová közben Hitler is megérkezett. Hindenburg birodalmi elnök a birodalmi védelmi miniszter, a haditengerészet parancsnoka és más tisztek társaságában elvonult a díszszázad és a különböző hazafias egyesületek sorfala előtt, belépett a templomba, majd az itt is elhangzó „leutheni korál” hangjaitól kísérve az oltártól oldalvást, külön e célból felállított karosszékhez ment. Mielőtt leült, a marsallbottal üdvözölte a császári páholyt és meghajolt.

A császári pár helye üresen maradt. A hollandiai emigrációban élő II. Vilmos távol maradt az eseményektől, a második sorban azonban fekete huszáregyenruhában ott ült az egykori trónörökös. De nemcsak ő képviselte a Hohenzollern-családot, ott volt a templomban a nemzetiszocialista képviselők csoport-

jában egyik testvére, Ágost Vilmos („Auwi”) herceg is, az egykori császár negyedik fia, az első gárdaezred szolgálaton kívüli ezredese, aki az SA barna egyenruháját viselte, horogkeresztes karszalaggal. Vilmos második és ötödik fia, Eitel Frigyes herceg, szolgálaton kívüli vezérőrnagy és Oszkár herceg, szolgálaton kívüli őrnagy a templomi ünnepség után a Stahlhelm* díszszázadában mint „Flügelmann”** masírozott el Hindenburg és Hitler előtt. A dinasztia tehát meggyőző létszámban képviseltette magát, és Hindenburg tisztelgése a képzeletbeli császár előtt azt jelezte, hogy a Hohenzollern-ház nem csak fiaiban van jelen.²⁶

Közvetlenül az oltár szomszédságában felállított díszhelyéről felemelkedve Hindenburg rövid beszédet mondott, amelyben arra biztatta a képviselőket, hogy sorakozzanak fel a kormány mögé és minden erejükkel támogassák. Ezután következtek a szakralitás áthagyományozása szempontjából döntő mondatok: „A hely, ahol ma összegyűltünk, arra int bennünket, hogy emlékezzünk a régi Poroszországra, amely istenfélelemben, kötelességtudó munkával, soha nem csüggedő bátorsággal és hazaszeretettel lett naggyá, és ezen az alapon egyesítette a német népet. Öntsön lelkesedést e dicső hely szelleme a mai

* Az 1918-ban alapított jobboldali frontharcosszövetség neve. (A ford.)

** Az első sorban, jobb szélén vonuló katona, a többi hozzá igazodik. (A ford.)

nemzedékbe is! Szabadítson meg bennünket minden önzéstől és pártoskodástól, és indítson arra, hogy a nemzeti öneszmélésben, lelki megújulásban egymásra találjunk az egységes, szabad, büszke Németország javára!"²⁷

Ezután Hitler lépett az oltártérben felállított olvasópulthoz. Percekig hallgatott, hogy fokozza a templomban kialakult szakrális feszültséget. Amit végül is mondott, az csupa dagályosan megfogalmazott közhely volt, de sem ő, sem a rendező Goebbels nem szánt a beszédnek különösebb mondanivalót, a hangsúly a Hindenburggal való jó viszony demonstrálásán volt. Ezért Hitler beszéde végén a birodalmi elnökhöz fordult, és közvetlenül hozzá intézte szavait. Szokásától eltérően mértéktartó volt és rövid: „Meghajtjuk Ön előtt az elismerés zászlaját, vezértábornagy úr. Ön háromszor harcolt népünk létéért és jövőjéért a becsület mezején. Mint hadnagy a király seregében a német egységért, az idős német császár seregében a birodalom dicsőségéért, minden idők legnagyobb háborújában pedig mint a mi vezértábornagyunk a birodalom fennmaradásáért és népünk szabadságáért.”²⁸

A beszédet követően Brahms egy motettája hangzott el, majd csend lett. Ezután két pap az oltár mögötti kriptába kísérté a birodalmi elnököt, a királyok sírjához. Hindenburg két adjutánsa követte őket egy-egy koszorúval, ezeket a birodalmi elnök I. Frigyes Vilmos és II. Frigyes sírján helyezte el. A résztvevők felálltak és újra elmondták a *Holland háláadó*

imádság-ot. Mialatt Hindenburg a kriptában koszorúzott, a templom előtt elhelyezett ágyúk 21 díszlövést adtak le. Ezzel kezdetét vette az ünnepség katonai része, amit a vendégek a templom mellett felállított tribünről néztek végig. A templomból kilépő Hindenburg üdvözölte a díszvendégeket a marsallbottal, majd megszólalt a katonazene. Az indulók hangjaira a 9. gyalogezred, a 4. lovasezred egy része, a 3. tüzérezred egy szakasza, rendőri egységek, SA- és SS-egységek, végül a Stahlhelm díszszázada vonult el a tribün előtt a két Hohenzollern herceggel az első sorban. Ez volt az új kormány háttérét alkotó koalíció. Goebbels elégedett lehetett, a rendezés kitűnőre vizsgázott. A kialakulóban lévő Hitler-mítoszt sikerült közös nevezőre hozni a Hindenburg-mítosszal. A nemzetiszocialisták immár a markukban tudhatták a nemzeti jobboldalt és a porosz konzervatívokat.

Goebbels naplója így emlékezik meg a „potsdami napról”: „Aztán a Führer szól. Beszéde szilárdságot és eltökéltséget sugároz. Valamennyi jelenlévőt mélyen megrendíti. Hindenburg közelében ülök, és látom, könnybe lábad a szeme. Mindenki feláll a helyéről, hogy kifejezze tiszteletét az ősz tábornagy iránt, aki kezet nyújt a fiatal kancellárnak. Történelmi pillanat. Újra tisztára mosott a német becsület címerpajza. Fennen lobognak sasos zászlóink. Hindenburg babérkoszorút tesz a nagy porosz királyok sírjára. Odakinn dörögnek az ágyúk. Kürtök szólalnak meg, a birodalmi elnök fellép az emelvényre, kezében marsallbot, és köszönti a hadsereg, az SA, az SS és a

Stahlhelm felvonuló egységeit. Áll, üdvözlésre emelt karral. Mindent eláraszt az örök nap fénye, és Isten áldóan tárja láthatatlan kezét a porosz nagyság ősi városa fölé.”²⁹

A július 20-i merényletet szokták a „lelkiismeret lázadásának” nevezni, de a régi elit és a nemzetiszocializmus korábbi szövetsége indokoltá teszi azt is, hogy a „rossz lelkiismeret lázadásáról” beszéljünk.³⁰ A döntő azonban az, hogy kit mire indított a „lelkiismeret szava”. Sokan, akik szövetséget kötöttek Hitlerrel, látva a rendszer bűneit, később elhatárolódtak tőle, de kevesen jutottak el addig az elhatározásig, hogy „bármilyen áron” megdöntsék a náci rezsimet. Ez a „bármilyen áron” a zsarnokgyilkosság igenlésével kezdődött – amelynek jogosságát egyébként az összeesküvők az utolsó pillanatig vitatták –, és annak elfogadásával végződött, hogy Hitler eltávolítását és a rendszer megdöntését követően számolni kell Németország háborús vereségével is. Egy ideig reménykedtek benne, hogy a rendszer megdöntése után béketárgyalások kezdődhetnek, amelyek eredményeképpen Németország megőrizheti nagyhatalmi pozícióját Európában. Amikor azonban Churchill és Roosevelt Casablancában kijelentette, hogy csak az *unconditional surrender*, Németország feltétel nélküli kapitulációja jöhet számításba, ez az elképzelés túlhaladottá vált.³¹ Az 1942/43-tól kezdve gyorsan romló hadi helyzet mindenesetre megerősítette az összeesküvőket abban az elhatározásukban, hogy Hitlert meg kell

ölni és a nemzetiszocialista rendszert meg kell dönteni.

Könnyebben és nagyobb elszántsággal hozták meg ezt a döntést a fiatalabbak, akik nem, vagy csak rövid ideig vettek részt az első világháborúban és a Hitler elleni merénylet idejére legfeljebb az ezredesi rangot érték el. Az idősebbek inkább csak emlékiratokat szerkesztettek, de nem csináltak semmit.³² Sok minden szól amellett, hogy ez a feltűnő különbség azzal függ össze, hogyan éltek meg a különböző generációk a „hatalomátvételt”, és mennyire hatottak rájuk az olyan rendezvények, mint a „potsdami nap”. Csaknem valamennyi fiatalabb összeesküvőt kezdetben lenyűgözte a náci rezsim dinamikája, és sokan nyíltan hitet tettek a rendszer mellett. Közéjük tartozott Claus Schenck von Stauffenberg gróf és Henning von Tresckow, akik az államcsíny megtervezésének és a merénylet végrehajtásának legfőbb szorgalmazói voltak.³³ Eleinte ugyan az idősebb nemzedék képviselői is üdvözölték Hitler kinevezését birodalmi kancellárrá,³⁴ így Ludwig Beck és Carl Friedrich Goerdeler, de életrajzíróik tudósítása szerint több fenntartással és kevesebb lelkesedéssel követték a nemzetiszocializmus felemelkedését, mint a fiatalabbak. Úgy is lehetne fogalmazni, hogy kezdettől fogva eszköznek tekintették Hitlert, míg a fiatalok egy ideig hittek benne, ami később annál határozottabb elutasításba csapott át, míg végül arra a meggyőződésre jutottak, hogy Hitlernek meg kell halnia. Minél nagyobb volt a

kezdeti csodálat, annál elszántabb lett a későbbi szembefordulás.³⁵

Ezek persze olyan megfigyelések és interpretációk, amelyeket nem lehet minden további nélkül általánosítani. Csaknem valamennyi esetben járulékos tényezők is közrejátszottak, és a személyes bátorság és eltökéltség nem vezethető le maradéktalanul a nemzedéki hovatartozásból és a társadalmi háttérből. Ezenkívül csaknem mindenkinél, aki végigjárta az ellenálláshoz vezető utat,³⁶ megfigyelhető a rendszerhez való viszonyában bizonyos ingadozás, s ez a rendszer külpolitikai, nem utolsósorban katonai sikereinek vagy sikertelenségeinek volt a függvénye. Miután a nyugati hatalmak engedékenynek bizonyultak a Szudéta-válságban és aláírták a müncheni egyezményt, valósággal szétesett a katonai ellenzék, Franciaország kapitulációja után pedig még Hitler legádázabb ellenségei is kételkedni kezdtek abban, hogy jó úton járnak-e.³⁷

Mégsem volna helyénvaló, ha a Hitlerrel szembeni ellenállást kizárólag a Sztálingrád és Tunisz után gyorsan romló hadi helyzettel magyaráznánk – mint némelyek –, és azt mondanánk, hogy amíg jól mentek a dolgok, a régi elit készségesen követte a Führert, majd amikor kezdtek kirajzolódni a vereség körvonalai, elhatárolódott tőle, végül pedig szembefordult vele. A Hitlerrel szembeni ellenállás valójában nyomon követhető a legfelső hadvezetésben már 1934 nyarától, amikor is a Röhm-puccsal egyidejűleg a náci meggyilkolták Schleicher és Bredow tábornokot. A követ-

kező években is többször felerősödött a katonai ellenállás, így 1938 elején, a Blomberg–Fritsch-válság és a Wehrmacht megalázó gleichschaltolása után, valamint a Szudéta-vidék megszállását, majd a lengyelországi és végül a franciaországi hadjáratot megelőzően. Időnként annyira kiéleződött a helyzet, hogy a katonai vezetés a „tábornokok sztrájkját” és a Führer leváltását mérlegelte.³⁸ Nem véletlen, hogy az 1944. július 20-i államcsíny több résztvevője, így Beck vezérezredes és von Witzleben vezértábornagy abból a katonai ellenzékből került ki, amely már jóval azelőtt megpróbált tenni valamit Hitler ellen, hogy elfordult tőle a hadiszerencse. A döntő pillanatban azonban mindig kétségeik támadtak,³⁹ és ennek háttérében kétségtelenül azt a porosz-katonai gondolkodásmódot kell keresnünk, amelynek középpontjában a szolgálat és a kötelességteljesítés állt, és amellyel összeegyeztethetetlen volt az ellenállás és az államcsíny.

Mégis – a bambergi 17. lovasezred mellett – a régi porosz gárda tradícióján nevelkedett, potsdami állomáshelyű 9. gyalogezred volt az ellenállás egyik gócpontja, és sokan azok közül, akik részt vettek a július 20-i összeesküvésben vagy az összeesküvés holdudvarához tartoztak, korábban hosszabb-rövidebb ideig e két alakulat egyikében szolgáltak.⁴⁰ A porosz mítosznak vagy a „potsdami szellemnek” ettől a másik oldalától távol állt a feltétel nélküli szubordináció. A legjobb példa rá Henning von Tresckow rövid beszéde, amelyet 1943. április 11-én, fiai konfirmációja alkalmából mondott el a potsdami helyőrségi temp-

lomban. A beszéd végén fiaihoz fordulva ezt a figyelmeztetést intézte hozzájuk: „Soha ne felejtétek el, hogy porosz földön, porosz-német szellemben nevelkedtetek és a mai napon a régi Poroszország legszentebb helyén nyertétek el az Úr áldását. Súlyos kötelességet jelent ez, az igazság, a belső és külső fegyelem, a végsőig való köteleességteljesítés iránti elkötelezettséget. A porosz szellemiség azonban nem merül ki ebben, amiről gyakran megfeledkeznek. Az igazi poroszságtól nem választható el a szabadság fogalma. Az igazi porosz szellem szintézis a kötöttség és a szabadság, a magától értetődő függelem és a jó értelemben vett úri szuverenitás, a saját magunk büszké vállalása és a mások iránti megértés, a keménység és az együttérzés között. Mindezek egybekapcsolása nélkül a lelketlen katonák és szűkkeblű akarnokok színvonalára süllyednénk le. Csak ebben a szintézisben töltheti be a poroszság német és európai feladatát, e szintézis megvalósítása a porosz álom” – amikor ezek a mondatok elhangzottak, már javában folyt az államcsíny előkészítése.⁴¹

Minden összeesküvés olyan, egymásnak ellentmondó követelményeket támaszt, hogy egyrészt titokban kell maradnia, másrészt a lehető legnagyobb támogatottságra van szüksége. A Hitler ellen összeesküvőknek azonban két további problémán is törniük kellett a fejüket, ami az akció többszöri elhalasztására készítette őket. Az egyik az volt, hogy honnan szereznek csapatokat tervük megvalósítására, a másik pedig, hogy kinek sikerül Hitler közelébe férközve

végrehajtani a merényletet. Az összeesküvés központja a vezérkar volt, amely nem adhatott ki parancsot a csapatoknak, szükség volt tehát a vezénylő tábornokok közreműködésére. Ezekről ugyan gyakran lehetett hallani, hogy mennyire elégedetlenek Hitlerrel, és időnként olyan kijelentéseket is tettek, hogy meg kellene szabadulni „ettől a fickótól”, de amikor a konkrét cselekvésre került a szó, mindig visszakoztak és támogatásukat Hitler halálától tették függővé, arra hivatkozva, hogy felesküdték rá. Az összeesküvők számára világos volt tehát, hogy csak egy sikeresen végrehajtott Hitler elleni merénylet lehet az államcsíny nyitánya. De az is egyértelmű volt, hogy Hitler halálával még nem mennek semmire, mert Göring, esetleg Himmler a helyére léphet. Nem elégedhettek meg tehát a merénylettel, hanem meg kellett szerezniük a hatalmat is, legalábbis Berlinben, hogy ők irányíthassák az eseményeket. Számolniuk kellett továbbá azzal, hogy a Wehrmacht nagy része Hitler mögött áll, és az SS olyan hatalmi tényező, amelyet szükség esetén akár fegyveres harcra is semlegesíteni kell.

1943 tavaszán Tresckow olyan tervet dolgozott ki, amely a tartalék hadsereget kívánta az államcsíny fegyveres erejeként felhasználni. Tresckow nem tartotta szükségesnek, hogy beavassák a csapatparancsnokokat az összeesküvésbe és megnyerjék őket céljaiknak, ez ugyanis a legtöbb esetben hiábavaló kísérlet lett volna. De a folyamatos áthelyezések és előléptetések miatt különben sem lehetett tudni,

hogy a merénylet napján ki milyen pozíciót tölt majd be. Az államcsíny sikerét nem lehetett a résztvevők lojalitásától függővé tenni. Tresckow a parancs és parancsteljesítés mechanizmusára épített – a rendszert saját elvei alkalmazásával kívánta megdönteni.

Tekintettel arra a veszélyre, hogy a nagy tömegben Németországba hurcolt kényszerszemélyek szövetes ejtőernyős alakulatok támogatásával felkelést robbanthatnak ki,⁴² Fromm vezéreztetés, a tartalék hadsereg parancsnoka megbízta Tresckow-t, hogy „Valkűr hadművelet” fedőnév alatt dolgozzon ki olyan intézkedési tervet, amely lehetővé teszi a csapatok gyors mozgósítását és bevetését. Ezeket az intézkedéseket szánta Tresckow az államcsíny parancstechnikai vázának. Az intézkedési terv lényege az volt, hogy a rendkívüli állapot bevezetésével a végrehajtó hatalom a tartalék hadseregre száll át, ez lehetővé teszi a tartalék hadseregben vezető pozíciót betöltő összeesküvők számára, hogy átvegyék Berlin térségében és az egyes katonai körzetekben a csapatok feletti parancsnokságot,⁴³ elrendeljék a főváros stratégiai pontjainak megszállását, valamint az esetleges ellenállás letörését. A sikeresen végrehajtott merényletet követően az összeesküvők egy titkos parancsot szándékoztak kiadni, amely így kezdődött volna: „Adolf Hitler, a Führer meghalt. A fronttól idegen lelkiismeretlen pártvezetők egy klikkje arra igyekezett kihasználni ezt a helyzetet, hogy hátba támadják a súlyos harcokat vívó frontot, és önző céllal magukhoz ragadják a hatalmat.” Ezért a birodalmi kormány

„a törvényesség és a rend fenntartása érdekében rendkívüli állapotot rendel el”.⁴⁴ Stauffenberg és Tresckow nyilvánvalóan tudta, hogy milyen hatásos volt a tördőfészmítosz 1918 után,⁴⁵ úgy tervezték tehát, hogy az ilyesfajta gyanúsítást, legalábbis az első pillanatban, a nemzetiszocialista pártra és az SS-re hárítják. Abból a feltételezésből indultak ki, hogy a Hitler-mítosz még hat a lakosság tömegeire, de a bar-na egyenruhás pártfunkcionáriusok és a tetőtől talpig feketébe öltözött SS-osztagok nem népszerűek, sőt félelmet keltenek.

Amikor Stauffenberg 1944. július 20-án a reggeli órákban Rastenburgba repült, hogy jelentést tegyen a Harmadik Birodalom határain felállított, ún. záró hadosztályokról, már minden elő volt készítve. Mihelyt működésbe lépett a főhadiszálláson elhelyezett robbanótöltet és kioltotta Hitler életét, a Bendlerstraßen el kellett indítani a „Valkűr hadműveletet” és kiadni a parancsot az erre kiszemelt alakulatoknak az SS semlegesítésére és a kormánynegyed megszállására.

Július 20-a történetét sokan megírták már és alapos elemzést is adtak az államcsíny megghiúsulásának okairól. Nem kívánjuk mindezt elismételni, de a Poroszország-mítosz szempontjából mindenképpen tanulságos Hitler reakciója. Még a merényletet követő éjszakán beszédet mondott a rádióban, s a történeteket egy „becsvágyó, lelkiismeretlen és egyben ostoba, bűnöző, tisztekből álló jelentéktelen klikk”

művének nevezte.⁴⁶ Ugyanakkor óvakodott a porosz szellem és a porosz arisztokrácia megbélyegzésétől, mert ez Nagy Frigyes kultuszát is érintette volna, ami pedig nélkülözhetetlen összetevője volt a kitartásra buzdító propagandának.⁴⁷ Ha azonban ekkor még nem sejtette, akkor az elkövetkező hetek vizsgálatai és a vádlottak gyakran kínzással kikényszerített vallomásai nyilvánvalóvá tették számára, hogy úgyszólván minden ismertebb porosz arisztokrata családnak legalább egy tagja részt vett az összeesküvésben. Úgy érezte, hogy potsdami szövetségesei cserbenhagyták és elárulták. A Führer-bunkerben töltött utolsó hetek dühkitörései mindenekelőtt az ebből a körből származó tábornokok ellen irányultak: az elmúlt évek vereségeinek oka „az a permanens árulás, amelynek melegágya egy átkozott, kis létszámú klikk” a vezérkarból – állította.⁴⁸ Arra azonban már nem volt ideje, hogy, mint Sztálin a háború előtt, nagyarányú „tisztogatást” kezdjen a tisztikaron belül. Összeomlott az a mítoszrendszer, amit kiépített. Azt hitte, eszközként használhatja fel Poroszországot, a porosz arisztokrácia azonban ellene fordult. Csakhogy ennek elismerése a kudarc bevallását jelentette volna, így csak magának tett szemrehányást a Poroszországgal kötött szövetségért.

Már július 21-én kinyilvánította, hogyan kíván eljárni „ezekkel a legnyomorultabb kreatúrákkal szemben, akik valaha is katonai egyenruhát viseltek a történelem folyamán, ezzel a letűnt időkől magát átmentett söpredékkal szemben”. „Ezúttal nem sokat

teketóriázom velük. Ezek a gonosztevők [...] nem kapják meg a becsületes golyót, lógni fognak, mint a közönséges árulók. Egy becsületbíróság kizárja őket a Wehrmachtból és civil bíróság ítélkezik majd feletük. [...] Az ítéletet két órán belül végrehajtják. Azonnal fel kell akasztani őket, nincs irgalom. A legfontosabb az, hogy ne legyen idejük hosszú beszédek tartani. De ezt majd a Freisler elintézi. Ő a mi Visinszkijünk.”⁴⁹

Hitlernek azonban csalódnia kellett. A moszkvai kirakatperekben olyan férfiakat és nőket ítéltek el, akiknek ideológiai meggyőződése és mítoszi horizontja ugyanaz volt, mint a bíraké. Meggyőződésből, és hogy szolgálatot tegyenek a kommunizmus ügyének, a legabszurdabb vallomást is készek voltak megtenni. Nem így a náci népbíróságok vádlottai. Megalázhatták őket azzal, hogy elvették a nadrágszíjukat, kiabálhattak velük, a szavukba vághattak, és sok mást is tehettek velük, de ők nem magukat, hanem a náci rendszert vádolták. Ulrich von Hassel életrajzírója szerint, „nem mint vádlott, hanem mint vádló” lépett Roland Freisler bíró elé.⁵⁰ Így Hitlernek be kellett érnie a kivégzésekről készült filmfelvételekkel, amelyeken a ruháiktól megfosztott, drótkampóra felakasztott elítélteket láthatta. Ez azonban nem elégítette ki a náci vezetők bosszúszomját. 1944. augusztus 3-án a párt gauleiterei előtt tartott poseni beszédében Himmler kijelentette, hogy az árulók családtagjait is „büntetőjogi felelősség alá kell vonni”. „Ez a gyakorlat a régi időkre megy vissza és

őseinknél szokásban volt. Nézzenek csak utána a germán szágákban. [...] Ha egy férfi árulást követ el, akkor árulóvér folyik az ereiben, amit az utolsó cseppig ki kell ontani. [...] A Stauffenberg családot írmagostul kell kipusztítani.”⁵¹ És valóban, a nácik szó szerint a szövetséges csapatok megérkezéséig folytatták a hajtóvadászatot mindazok után, akiket kapcsolatba lehetett hozni a merénylettel és az államsínnel.

A Hitler elleni merénylet története államalapító mítosz rangjára emelkedett a Szövetségi Köztársaságban az ötvenes évek közepén. Ez egyáltalában nem volt magától értetődő, mert a háború utáni első évtizedben érvényesült még a goebbelsi propaganda hatása, és sokan olyan hazaárulóknak tekintették az összeesküvőket, akik egy gyékényen árultak az ellenséggel.⁵² Hozzájárult ehhez a frontkatona ellenszenve a vezérkari tiszt iránt, de megtette a magáét a poroszellenes közhangulat is.

A helyzet akkor változott meg, amikor a Szövetségi Köztársaság újra hadsereget állíthatott fel, és olyan demokratikus eszményképekre volt szükség, akiket példaként állíthattak a katonák elé. Azt is figyelembe kellett venni, hogy az NDK már kialakította a maga katonai mítoszáét, és a „Német Tisztek Szövetségét” állította példaképül Nemzeti Néphadseregnek nevezett hadereje elé. Ez a szervezet a 6. hadsereg sztálingrádi kapitulációja után alakult meg, Seydlitz-Kurzbach tábornok tiszteletet parancsoló,

szimbolikus alakjával az élén.⁵³ A Bundeswehrnek ellenszimbólumra volt szüksége, és erre Stauffenberg ezredes látszott alkalmasnak, mivel megvolt az a felbecsülhetetlen politikai előnye, hogy nem volt sem protestáns, sem porosz. Anyai ágon ugyan távoli rokonságban állt Gneisenau leszármazottaival, ez azonban csak fokozta mitizálhatóságát, valamint az is, hogy Stefan George tanítványa köréhez tartozott és díszőrséget állt a költő ravatalánál.⁵⁴ Észak-Afrikában szerzett súlyos sérülései is a javára szóltak, mert mentesítették a vezérkari tisztekkel szemben táplált ellenszenvtől. Így lett Stauffenberg az újonnan megszervezett Bundeswehr szellemi atyja.

Két beszéd emelte a júliusi összeesküvőket a Szövetségi Köztársaság alapító mítoszának hőseivé. Az egyik 1953-ban, a Bendlerblock* udvarán felállított emlékmű avatásakor hangzott el, és Ernst Reuter nyugat-berlini főpolgármester tartotta, a másikat Theodor Heuss szövetségi elnök a berlini Freie Universität dísztermében, 1954-ben. 1944. július 20-ának megítélése azonban továbbra sem volt egyértelmű. Hogy az NDK-ban másként látták a dolgokat, ez aligha lehetett meglepő, miután Albert Norden már 1947-ben kijelentette: „a lázadó tábornokoknak a német imperializmus volt a szülőanyja”.⁵⁵

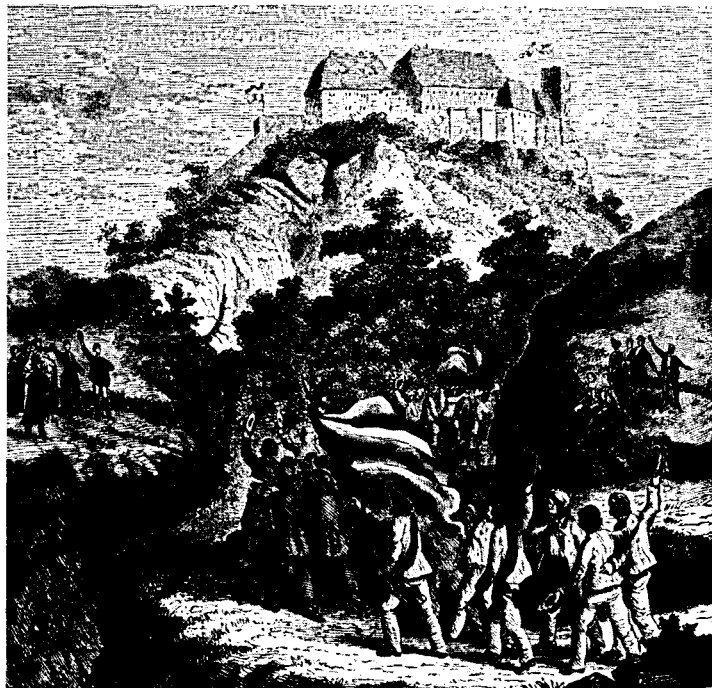
De Nyugaton is újra meg újra kételyek fogalmazódtak meg: lehet-e ekkora jelentőséget tulajdoní-

* A Bendlerblock nevű épülettömb udvarán végezték ki Stauffenberget és több összeesküvő társát. (A ford.)

tani olyan tiszteteknek, akik minden kétséget kizáróan nem a demokrácia, hanem a tekintélyuralom és a rendpártiság hívei voltak. A Helmuth James von Moltke gróf körül tömörülő „Kreisau-i Kör” ugyanolyan elképzeléseket alakított ki, amelyek összeegyeztethetők voltak a liberális politikaértelmezéssel, a kreisauiak azonban nem vettek részt az államcsínykísérlésben. És különben is, Moltke, aki a merénylet idején már börtönben volt, morális okokból elutasította Hitler meggyilkolásának tervét. Félreérti azonban a politikai mítoszt, aki úgy véli, hogy csak olyan személyiséget lehet valamely alapító mítosz hőseként tisztelni, akinek eszmevilága megegyezik a jelenkorival. Ha ez így volna, akkor az Egyesült Államokban búcsút mondhatnának az alapító atyáknak, hiszen többen közülük rabszolga-kereskedők voltak. Stauffenberg alakjának mítoszpolitikai jelentősége a tetteiben, a bátorságában, a határozottságában rejlett, nem pedig alkotmányjogi nézeteiben. Ily módon a július 20-ai összeesküvéssel némi porosz örökség is helyet kapott a Szövetségi Köztársaság önértelmezésében, amit persze leplez, hogy Stauffenberg nem volt porosz.

Az összeesküvők alkotmányjogi nézeteinél nagyobb problémát jelentett az újraegyesített Németország számára, hogy szertefoszlott az a mítosz, amely szerint a Wehrmacht csak az ellenség ellen harcolt és nem volt részese a front mögött elkövetett bűntetteknek.⁵⁶ 1980 táján, a *Holocaust* című amerikai filmsorozathoz kapcsolódó viták során merültek fel először kétségek a tiszta kezű Wehrmacht képét illetően,

majd a kilencvenes években a hamburgi Társadalomkutató Intézet sokat vitatott „Wehrmacht-kiállítása” alaposan megrendítette ezt a mítoszt (jóllehet néhány össze nem illő kép és képszöveg miatt időlegesen be kellett zárni a kiállítást).⁵⁷ Az anyag bemutatását egy sor vizsgálat követte, amelyek nyilvánvalóvá tették, hogy a Wehrmacht részese volt a zsidókkal, oroszokkal, lengyelekkel és ukránokkal szemben elkövetett atrocitásoknak, amiért felelősség terheli a tábornokokat.⁵⁸ Hogy ezek után kérdésessé válik-e a Hitler elleni katonai ellenállás mítosza is, erre a felvetésre csak a jövőben várhatunk választ.



1817. október 18-án a lipcsei „népek csatája” 4. évfordulóját ünneplő diákok Wartburg várához vonulnak.

„Jó fegyverünk és pajzsunk...”

WARTBURG VÁRA

A mítoszok teszik a különbséget: a várfalakat beszövő elbeszélésindák nélkül¹ – szóljanak azok az életre-halálra vívott dalnokversenyről, a hivatását a szegények felkarolásában meglelő Erzsébet örgrófnéről, Luther Mártonról, aki Jörg lovagként az ördöghöz vágta a tintatartót, vagy akár a könyvégetéssel végződő diákszövetségi ünnepségről – mindezek nélkül Wartburg csak egy volna a többi sok vár közül. Richard Wagner nem ezt választotta volna *Tannhäuser* című operája színhelyéül, Moritz von Schwind pedig nem díszítette volna a termék falait a vár történetének képeivel. Valószínűleg az egész épület többé-kevésbé romos állapotban volna, mert nemigen költöttek volna annyi rengeteg pénzt a 19. század második felében a restaurálására, sem később a karbantartására. Wartburg képe társul a mai napig Luther énekéhez: „Erős vár a mi Istenünk...”, az erdős dombtetőn álló, kőből rakott, réztetős palotái, a büszke toronyé, közepén a nagy, aranyos kereszttel, végül az épületszárnyakon hosszan húzódó, favázás gyilokjáróké.²

Wartburg vára maga a *par excellence* mítoszgyűjtemény, és hogy folyamatosan vonzza a turistatöme-

geket, az lényegében annak köszönhető, hogy mindmáig érzékletesen jeleníti meg a hozzá fűződő mondatokat. Vannak ezek között történetileg igazolható tények – Luther valóban a falai között tartózkodott 1521. május 4-étől 1522. március 1-jéig, és évekig itt élt Szent Erzsébet is –, más mondatokat hozzáköltöttek, illetve hozzákötöttek egyes, úgynevezett vándormotívumokat, vagyis nem meghatározott helyen játszódó történeteket is; megint más eseményeknek éppen a hozzá kapcsolódó történelmi és irodalmi mítoszok okán lett helyszíne Wartburg. A diákszövetség például aligha tartotta volna ott a maga ünnepségét, ha a résztvevők nem kötötték volna a várhoz Luther Biblia-fordítását, az ő szemükben ugyanis ez emelte a német nemzeti eszme mitikus-bajnokává a reformátort. A falakat körülölelő mítoszok nélkül az UNESCO sem vette volna fel 1999 decemberében a kulturális világörökség listájára a várat.

Ám Wartburg vára nem csak egyes, történelmi-politikai eseményekhez fűződő mítoszok keletkezésében játszott szerepet – egyéni, személyes emlékek és remények is ösztönözték a mítoszmunkát. Heinrich Heine 1824-ben, a Harz hegységben tett utazása végén kereste fel a várat. *Ludwig Börne* című emlékiratában így foglalja össze akkori benyomásait: „Hat évvel ezelőtt, amikor gyalog bejártam hazámat, egy szép napon Wartburgba érkeztem, és felkerestem a cellát, ahol Luther doktor tanyázott. Derék ember volt, nem tűröm, hogy bármiféle gáncs érje; óriás művet alkotott, és mindig hálásan csókoljuk meg a

kezét azért, amit tett. Nem orrolunk meg rá amiatt, hogy túlságosan udvariatlanul esett neki a barátainak, amikor ezek az isteni ige exegézisében kissé tovább akartak menni, mint ő maga, és javaslatot tettek az emberiség e világi egyenlőségére is...”³

Heine a protestáns Wartburg-mítoszt említi fel, ám a parasztháborúra emlékezve – melyet 1525-ben Frankenhausennál vérbe fojtottak, úgyhogy az, legalábbis Thüringiában, véget ért – a szellemtörténettől a politikatörténet felé fordítja figyelmét. Thomas Müntzer felidézése, akit a vesztes csata után kivégeztek,⁴ végül a jelenbe hozza vissza Heine gondolatait: „Wartburgban elmentem a fegyvertárba is, ahol a régi vérték lógnak, a régi hegyes acélsisakok, pajzsok, alabárdok, lovagkardok, a középkor vas ruhatára. Tűnődve bolyongtam a termekben egyik egyetemi barátommal, egy fiatal nemesúrral, akinek apja akkoriban szülőföldünk egyik leghatalmasabb kiskirálya volt, és az egész remegő országocskát uralma alatt tartotta. Az ő ősei is nagy hatalmú bárók voltak, és a fiatalember heraldikai emlékezőkben tobzódott a páncélok és fegyverek láttán, amelyeket, a rájuk tűzött cédula tanúsága szerint, nemzetségének egyik tagja viselt hajdan. Amikor ősatya hosszú kardját lekasztotta a kampóról, és kíváncsiságból megpróbálta, hogy vajon tud-e vele bánni, megvallotta, hogy kissé nehéz neki, és csüggedten leeresztette a kardját. Amikor ezt láttam, hogy az unoka karja túl gyöngye ősének kardjához, titokban arra gondoltam: talán fel szabadul Németország.”⁵

Fejedelmi házból származó évfolyamtársának ügyetlenkedése: ahogyan az elődeinek véletlenül felfedezett kardjával bánt, egy szabad Németország eszméjét ültette el Heine agyában. A véletlen azonban felértékelődik e jelentőségteljes helyen: itt, ahol hét évvel azelőtt a diákszövetségek tartották találkozójukat, itt, ahol Luther megírta a zavargásoktól és lázadásoktól óvó röpiratát, egy fiatal arisztokrata erejét meghaladja a feladat, hogy fölemelje ősei kardját – mi ez, ha nem az idők jele!

Wartburg története a korai 12. századig nyúlik vissza, és szoros kapcsolatban van azzal a ténnyel, hogy Thüringiában megszilárdult a Ludowingok hatalma. Az 1157 és 1170 között épült, nagyméretű palotával – amelynek stílusa inkább emlékeztetett a Staufok császári lakhelyeire, semmint védelmül szolgáló erődítményre – a vár határ menti erősségből őrgrófi várkastéllyá emelkedett, közigazgatási központ lett, a mecénás uralkodó székhelye. Hermann őrgróf életében a thüringiai udvar egyike volt a német lovagi költészet központjainak. Bizonyított tény, hogy az őrgróf segítette hozzá Heinrich von Veldekét Aeneas-regénye befejezéséhez, ő bízta meg Herbort von Fritzlart a *Liet von Troye* megírásával, és hogy az ő közvetítésével jutott hozzá Wolfram von Eschenbach a *Willehalm*-téma eredetijéhez. Walther von der Vogelweide egy ideig bizonyosan az őrgróf udvarához tartozott, nincs kizárva, hogy Heinrich von Mohrunge is.⁶ A fejedelmet dicsőítő énekek és a találós versek

irodalmi műfajából mindenesetre már a 13. század vége előtt összeállt egy olyan szövegegyüttes, amelyben megörökítenek egy wartburgi „dalnokversenyt”.⁷ Ha a kutatás ma már csupán legendának⁸ véli is ezt a költők és dalnokok közt állítólag lezajlott versengést, maga a tény, hogy a szerző (vagy a szerzők) Wartburgot jelöli(k) meg a helyszínül, a vár nagy tekintélyéről tanúskodik.

A thüringiai mondakincset⁹ Ludwig Bechstein a 19. században gyűjtötte össze, s a német kulturális emlékezetbe e mondák alapján belegyökerezett wartburgi dalnokverseny – melynek időpontját a gyűjtő 1206–1207-re teszi – a következő módon zajlott le: hat dalnok jelenik meg Hermann udvarában, hogy összemérje művészi tehetségét: Heinrich, az erényekben gazdag íródeák, Walther von der Vogelweide, Reinmar von Zweter, Wolfram von Eschenbach, Biterolf, valamint Heinrich von Ofterdingen. Aki közülük a többiekkel szemben alulmarad, annak az eisenachi hóhér lecsapja a fejét.

Miután megjelent a teremben fényes kíséretével az őrgróf, öt dalnok dicsőítő éneket zeng Hermannról és udvaráról, a hatodik azonban, Heinrich von Ofterdingen, a maga urát, Ausztria hercegét magasztalja. Összehasonlítván őt a nappal, az összes többi fejedelmet csupán csillagfényűnek ismeri el. Erre az öt másik dalnok a thüringiai őrgrófot a nappalhoz hasonlítja, amely már elkezdődött, mire a nap felkel – és győztesnek kiáltják ki magukat. Heinrich, akire lefejezés vár, Zsófia őrgrófnéhoz folyamodik menedé-

kért, mondván: hadd zárandokolhasson el Klingsor mesterhez Magyarhonba, hogy tőle kérjen segítséget, mert hisz Klingsor jól ismeri az osztrák herceg minden erényét, s így rábízható a döntés – vajon ő, Heinrich igazat mondott-e vagy sem. A dalnok egyéves haladékot kap.

Klingsor nemcsak nagy hírű énekmondó, de ért valamennyit az asztrológiához és a varázsláshoz is. Repül az idő, és a mester, nemigen készülődik a tübingiai utazásra. Heinrich attól tart, hogy megtagadják majd tőle a hazájába való visszatérést, és dalnokmesterségéről is végleg le kell mondania, ezért indulásra sürgeti Klingsort. Másnap reggel Eisenachban, Wartburg lábánál ébred fel, ahová a varázsló szolgálatkész szellemei repítették, gazdájukkal együtt. Heinrich visszaérkezésének hírére a dalnokok egybe gyűlnek, hogy folytassák a versenyt. Klingsor ekkor bebizonyítja nekik, hogy a nap megelőzi a nappalt, mely nem virradna fel, ha nem volna a nap. Így hát a versengés Heinrich diadalával ér véget.

A wartburgi dalnokverseny mítosza, amelyet Bechstein krónikákból és irodalmi emlékekből szerkesztett egybe és kötött ehhez a helyszínhez, hatott Richard Wagnerre és Moritz von Schwindre is,¹⁰ méghozzá a romantika irodalmának a közvetítésével. Novalis *Heinrich von Ofterdingen* című regénytörredékének ifjú költő hőse, mielőtt elindulna a nagyvilágba felkutatni a kék virágot, Eisenachban nevelkedik, s az örgróf udvari papja a tanítója. Az ifjú Augsburgban, a nagyapjánál ismeri meg Klingsohrt (*sic!*), a

költőt, aki a romantikus vágyakozás új világait tárja fel előtte. Novalis e művében mitikus-utópisztikus világképet rajzol meg, melyet szembeállít saját korával, s e mérhetetlenül idealizált középkorban központi szerepet szán Wartburgnak.

Friedrich Schlegel 1802 tavaszán járt a várban, s a látogatásról szóló beszámolójában úgy jeleníti meg, mint szimbolikus viszonyítási pontot, amely segít tisztázni korának válságait s egy idealizált múlt fényénél bírálni a jelent. Szerinte nincs Németországban ennél szebb hely: „Ha ilyen falakat látunk, nem tehetünk mást, mint hogy emlékezzünk: mennyit ért a német valaha, amikor még volt hazája. Amióta az emberek lehúzódtak a magaslatokról, és összeverődtek az országutak mentén, hogy mohón ellessék az idegen szokásokat és rávessék magukat az idegen pénzre, elhagyatottan állnak a hegytetőkön a várak, és mintha feledésbe merült volna az e vidékhez egyedül méltó és illő életmód, valamint a táj uralásának művészete.”¹¹ Schlegel szemében Wartburg jelképezi azt a magasztosságot és emelkedettséget, amelyet az országúttal szimbolizált modern világ üzletelő igyekvésével állít szembe, s a vár magabiztos nyugalma jeleníti meg számára a németség lényegét. Így olvad össze Wartburg jegyében a romantikus középkor-nosztalgia és a lázongó nemzeti érzület.

A középkor idealizált képét senki nem kötötte össze hatásosabban Wartburggal, mint Richard Wagner *Tannhäuser avagy A wartburgi dalnokverseny* című romantikus operájában. Ennek köszönhetően vált a

hely mint a költői versengés wagneri verziójának színhelye Németország határain messze túl is ismertté. A zeneszerző több, egymástól eredetileg független történetet és mondát szőtt egybe, s ily módon – Luther Biblia-fordítása mellett – a legjelentősebben járult hozzá a vár mítoszgazdagságához. A dalnokverseny mondakörét egy olyan történettel ötvözte, amely fontos szerepet kapott egyrészt a romantikusoknál – Tiecknél, Arnimnál és Brentanónál –, másrészt Heinénél, aki viszont ironikusan elhatárolódott az előbbiektől középkorfelfogásától: Tannhäuser legendájáról van szó, aki égi és földi szerelem végletei között hanyódva nem mer reménykedni az isteni kegyelében, és ezért kárhozatra jut.¹²

Maga Wagner tagadta, hogy hatottak volna az ő Tannhäuserre a romantikusok, illetve a Junges Deutschland, és azt állította, hogy témáját egy „Tannhäuser lovagról szóló népkönyv”-ből merítette, amelyről egyébként nem tud az irodalomtörténet, és amely valószínűleg soha nem is létezett. Wagner kétségtelenül értette a mesterségét: tapasztalt mítoszteremtőként azt a hatást kívánta kelteni, hogy maga a nép szólal meg a Tannhäuser-ről és a dalnokverseny-ről fennmaradt mitikus regében. Az állítólagos népkönyvről a következőket írja: „Azzal a népi költészettel találkozunk itt, amely gyökerénél ragadja meg a jelenség *lényegét*, és egyszerű, érzékletes formában jeleníti meg azt; ellenben a történelemben – nem annak tulajdonképpen valóságában, hanem csakis az *általunk* egyedül ismert hagyományban –

végtelenül tarkák, összefüggéstelenek az események, és mindaddig nem is nyerik el végső, plasztikus formájukat, amíg a nép szeme sugara fel nem fedezi bennük valódi *lényegüket*, hogy ezáltal a művészi mítosz rangjára emelkedhessenek.”¹³ Amit Wagner keres a mítoszban, az a hiteles történetiségen felül-emelkedő, helytől-időtől, adott körülményektől független, elvi igazság. Efféle mitikus alakra vélt rábukkanni Tannhäuser alakjában, a szövegíróra csak a figura részletes kidolgozása várt. Csakhogy a történetmeséléshez elengedhetetlen volt, hogy meghatározott helyhez és időponthoz kösse a történelmi időn kívül fellépő archetípust, és itt jött kapóra Wagnernek Wartburg és a dalnokverseny. A színhely megválasztásával történeti keretet adott a mítosznak, és mégsem kérhetők számon rajta a történelem valós eseményei.

A Tannhäuser-ben Wartburg nem más, mint annak a Vénusz-barlangnak¹⁴ a mitikus-valóságos „ellenszínhelye”, amelyben a címszereplő az opera kezdetén, Vénusz karjai közt, felébred. A lovag a barlangban tölti napjait véget nem érő mámorban és bűntudatot nem ismerő gyönyörben – és mégis visszavágyódik az emberek világába, ahol fájdalom és szabadság várná, mulandóság és halál csakúgy, mint a természet mindig újraéledő tavaszi zöldje, amit Tannhäuser a legfájóbban hiányol. Máriát, az égi anyát szólítja, hogy megszabaduljon Vénusz varázsától.¹⁵

A Wartburg lábánál elterülő völgyben találja magát. Mélyen megrázza a pásztorfiú tavaszköszöntő éneke és a színen átvonuló zarándokok korálja; imába merül, amelyből az örgrófnak a hajnali vadászatról hazalovagló kísérete riasztja fel. A lovagok örömmel üdvözik a régóta nélkülözött dalnokot; amikor pedig Wolfram megemlíti előtte az örgróf unokahúgát, Erzsébetet, Tannhäuserben újra fellángol a leány iránt érzett régi szerelem, s követi a többieket a várba, hogy részt vegyen a dalnokversenyen. A feladat úgy hangzik, hogy a versengők világítsák meg a szerelem lényegét, a győztesnek majd Erzsébet nyújtja át a díjat.

Wolfram, Walther és Biterolf a minnesängerek moralizáló nézőpontjából közelítik meg a szerelmet, Tannhäuser egyre indulatosabban hallgatja őket, majd válaszul az érzéki szerelem gyönyörét énekli meg, s végül nem áttolja felszólítani versenytársait: erezskedjenek le ők is a Vénusz-hegy belsejébe, ismerjék meg végre ott az igazi szerelmet. A dalnokok nekirontanak Tannhäusernek, a dulakodásban az élete is veszélybe kerül; megmentőjeként Erzsébet veti magát a küzdő felek közé. Kérésére megkegyelmeznek Tannhäusernek, ha a lovag Rómába zarándokol bűnbocsánatért.

Erzsébet, imáiba merülten, sokáig vár a dalnok visszatértére. Amikor látja, hogy a zarándokok nélküle érkeznek meg, elutasítja magától az életet: ezentúl az égben kívánja kieszközölni a kegyelmet annak a férfinak, akit egész szívével szeret. Az éjsza-

ka beálltával Tannhäuser is visszaérkezik Rómából, ahol maga a pápa sem adhatta meg neki a feloldozást. Mivel immár biztos benne, hogy az örök kárhozát lesz osztályrésze, vissza akar térni a Vénusz-barlangba. A rátörő tébolyban annak gyönyöreit idézi, míg Wolfram meg nem említi Erzsébetet. A leány áldozata meghozza Tannhäusernek is a halált, megváltása jelképeként száraz pásztorbotja kiszökdül.

Wagner a maga *Tannhäuser*-ében alapos mítosz-munkát végzett a dalnokversenyéről szóló történeten. Nála a költők a fejedelmet dicsőítő himnuszok és a játékos rejtvények előadása helyett az igazi szerelemről vallott nézeteiket ütköztetik, s versengésük tétje már nem holmi díj, hanem az üdvözülés maga. Erről a Tannhäuserrel tulajdonképpen elmondható, hogy az antik és a középkori istenkép között vívódik:¹⁶ a régi istenek ekkor már elveszítették a csatát, s bár örökös kéjben és mámorban élnek, mégis csak barlangjuk mélyén elrejtőzve, és semmi kapcsolatuk az emberek fenti világával, melyet a keresztény Isten és az ő szentjei uralnak. Wartburg a kereszténységnek az antik isteneknek aratott győzelmét jeleníti meg. Tannhäuser a két világ között ingadozik, s miközben a dalnokverseny során Vénusz asszony szerelmét dicsőíti, sőt fölébe helyezi azt annak az eszményi érzelmenek, amelyről a minnesängerek dalolnak, szélesre tárja a pokol kapuját.

Egy másik értelmezés szerint a *Tannhäuser* a politikai eszmék drámájának is tekinthető, mint „saját jelenének allegóriája”, mint „aktuális vonatkozású

politikai példázat".¹⁷ Eszerint az opera nem más, mint mítoszfeldolgozás a német Vormärz, a '48-at megelőző időszak szellemében, és Feuerbach filozófiája¹⁸ hatja át, valamint azok az eszmék, amelyeket Wagner párizsi tartózkodása idején merített korai szocialista és anarchista brosúrákból. Az egyéni szabadságvágy és a szigorú intézményrendszer konfliktusa valóban a Vormärz kitüntetett témája. Az örgróf udvarának konzervatív közösségében csakugyan nincs helye az érzékiségnek és az ösztönösségnek. Tannhäuser, aki a Vénusz-barlangban Árkádia felhőtlen gyönyöreit élvezte, unalmasnak és fojtogatónak érzi az udvari környezetet. Hosszú távra persze a Vénusz melletti, pusztán fizikai létezés sem elégíti ki. Amire valójában vágyik, az a két világ szintézise. Minthogy pedig Wartburg merev falai között ez elképzelhetetlen, elpusztul ő is és Erzsébet is. A darab végkicsengéseként megjelenő megváltás e szerint nem is volna több, mint kiszabadulás a törvényszerűen újra meg újra bekövetkező kudarcok köréből. Ha Wagner azt állítja Tannhäuseréről, hogy „tetőtől talpig német”,¹⁹ akkor nem az erőfitogtató germán hősök rajongója szól belőle – akinek műve befogadói sokáig tartották –, hanem annak a német-ségképnek a megalkotója, amelynek fő vonása a kétségbeesés és a meghasonlottság. Wartburg ez esetben nem a mindennel dacoló öntudat és a nemzeti büszkeség szimbóluma, hanem a megkövesedett hagyománytiszteleté, amelytől minden szabadságszerető

ember szenved. A vár tehát ilyen szemszögből nézve az, amin túl kell lépni.

Merőben másképp közelített a dalnokverseny történetéhez Moritz von Schwind. A historikus festőnek Károly Sándor nagyherceg 1853-ban adott megbízást arra, hogy a vár történetéből vett jelenetekkel díszítse ki a palota termeit. A régmúltból és az irodalomból kölcsönzött témák nagy léptékű ábrázolásában jártas Schwind a vár alapításának mondáját, Szent Erzsébet életének jeleneteit festette meg, valamint a dalnokversenyt. Színpompás világot teremtett, pazar öltözköket viselő, szép embereket, historizáló modorban örökítve meg a romantikusok középkorképét. „Őn a hazához és saját magához is méltó emléket állított a német történelemnek és művészetnek – írta a megbízó a festőnek a freskók elkészülte után, és biztosította róla: – Mint a legnémetebb művész az egészet és a részleteket tekintve is lelkiismeretesen és hűségesen teljesítette be a legnémetebb feladatot.”²⁰ Pedig Schwind a korabeli weimari társaság tagjainak arcát ajándékozta a dalnokverseny szereplőinek: Wolfram von Eschenbachban Liszt Ferenc ismerhető fel, aki akkoriban udvari karmester volt Weimarban, és 1849 februárjában bemutatta ott a *Tannhäuser*-t, Walther von der Vogelweide nem más, mint Ludwig Bechstein, a mondák összegyűjtője, Zsófia örgrófnénak Amália nagyhercegné, Hermann örgrófnak Károly Sándor nagyherceg szolgált mintául.²¹ Míg Wagner a történet mitikus jellegét fokozta és erősítette, Schwind historizálta a mítoszt: történelmi kontextusba he-

lyezte az eseményeket, és a szereplők arcvonásaival tette őket „jelen idejűvé”. Wagner arra használta fel Wartburgot és a köréje szőtt regéket, hogy meghatározott helyhez kössön egy vándormotívumot, míg Schwind abból a célból ragadta meg és foglalta ikonokba a Wartburg-mítoszt, hogy a vár nagyszerű jelentőségére és rangjára hívja fel az odalátogatók figyelmét.

Wagnerrel és Schwinddel nagyon is előreszaladtunk, pedig a középkori dalnokverseny történetét Tübingiai Szent Erzsébet legendája kell hogy kövesse, mint a második olyan mítosz, amely „jelentőséget invesztált” (Friedrich Tenbruck) a várba. Mind Wagner, mind Schwind megadták ennek a mítosznak is, ami neki jár: a zeneszerző úgy, hogy Erzsébetet mint unokahúgot állította a tartománygróf mellé (a valóságban Erzsébet Hermann örgróf menyje volt), a festő pedig oly módon, hogy a dalnokversenyt eldöntő Klingsor megjelenését – aki a freskón bal felől lép színre – a legendának megfelelően Erzsébet születése napjára teszi, s ezáltal mitikus kölcsönhatást teremt a dalnokok háborúja és a magyar királylány között. A mítoszmunkánál tehát az a cél, hogy megszűnjön az egyes történetek különállása: semmi sem véletlen, mindennek megvan a maga jelentősége. Ahol a történelmet mítoszok formájában mesélik el, ott nem lehet helye a véletlennek. Ott mindig kitöltik az egyes események közötti hézagot.²²

Erzsébet négyéves volt, amikor Wartburg várába érkezett, hogy majdan felesége legyen Hermann tartománygróf elsőszülött fiának. Az örgróf az Andechs-Meráni-házzal kötendő kapcsolattól azt remélte, hogy megszilárdíthatja a maga pozícióját a Staufok és Welfek közt zajló küzdelmekben. Csakhogy mire Erzsébet kilencéves lett, meghalt a jegyese, s így őt végül is Lajoshoz, az örgróf második fiához adták feleségül. 1221-ben volt az esküvő. A házasság hat évig tartott: IV. Lajos tartománygróf 1227-ben életét vesztette Otrantóban, ahol a keresztes hadakkal készült tengerre szállni, hogy mint a hadjárat résztvevője vívjon ki magának tekintélyt a birodalom nagyjai között. Vele ellentétben mintha Erzsébetet kevésbé érdekelték volna hatalompolitikai kérdések. Őrá Assisi Szent Ferenc eszméi hatottak, ezért karolta fel a szegényeket és a betegeket. Eisenachban ispotályt építtetett, és úgyszólván naponta osztott alamizsnát. Vagyis: nem volt hajlandó vállalni az örgrófnétól elvárt szerepet, s így az udvarnál hamarosan kialakult egy olyan csoport, amely szembeszegült a hóbortjaival. Az örgróf valószínűleg ingadozott felesége és az ellenpárt között: hol pártolta, hol pedig helytelenítette Erzsébet nagylelkűségét.

A legenda szerint egy szép napon kitört a botrány: amikor Erzsébet ismét tele kosár élelmiszerrel indult lefelé a várból, az örgróf elállta az útját és felszólította: mutassa meg, mi mindent készül kicsempészni. Csak virágokat visz, felelte az asszony, mire férje ráparancsolt, hogy vegye le a kosár fedelét, hadd lássa

ő azokat a virágokat. És lám: a kosár piros rózsákkal volt tele. Ez az a „rózsacsoda”, amely az Erzsébet-leghenda magvát képezi.

Férje korai halála után Erzsébetnek el kellett hagynia Wartburgot, és gyóntatóatyjának, Konrádnak a hatására Marburgban telepedett le, ahol kórházat alapított, és 1231-ben – mindössze huszonnégy évesen – meghalt. Ám alakja mindmáig elválaszthatatlan Wartburgtól, amely általa lett az udvari pompa és hatalmi törekvések színhelyéből a felebaráti részvét és könyörületesség egyik jelképe.

A 13. században azonban még hátravolt annak a „jelentőségnek az invesztálása”, amely véglegesen mitikus helyé avatta Wartburgot: ez pedig a Wormsból hazafelé, vagyis Wittenbergbe tartó Luther megrendezett elrablása volt, majd a reformátor közel tizenegy hónapi tartózkodása a várban, ahol lefordította az Újszövetséget, és ahol elmondása szerint megharcolt a Sátánnal meg az ő démonaival. E küzdelem külsődleges jegye, a falon látható híres tintafolt, amely az ördöghöz hozzávágott tintatartó következménye, már a 18. században is hithű protestánsok és a Németország nevezetes látnivalóit felkereső utazók zarándokhelyévé tette Wartburgot.²³ A Zedler-féle *Universallexikon* ezt írja 1735-ben: „Ezen kamrátska falán nagy téntafolt látható, melyet, úgy mondják, az Sátán hagyott ottan. Külömben ezernél is több nevek vannak fölírva avagy bevésve a kamrának falain kívül és bévül is, előkelő és alantasabb állású személyek által, a kik e curiositást meg szem-

lélték.”²⁴ Luther ott-tartózkodása a mai napig kíváncsiak és érdeklődők seregeit vonzza a várba, ők is a reformátor valamikori jelenlétének kézzelfogható tanúbizonyságát szeretnék látni. Ezért kellett a várnagynak már a 18. századtól kezdve rendszeresen újrafestenie a tintafoltot – amelyről egyébként csak a 17. század derekán esik először szó –, s tette ezt éjszákánként, mivelhogy a látogatók nappal újra meg újra levakarták a tintát, hogy magukkal vihessenek egy kis protestáns relikviát.

Luther nem érezte jól magát Wartburgban, kényszerű ottlétét a politikai számításnak tett engedményként viselte el. „Azt szeretném tudni – írta néhány nappal színlelt elrablása után Philipp Melanchtonnak –, hogy ti miképp vagytok félrevonulással megelégedve. Én attól tartottam, hogy azt a látszatot kelthetné, hogy én a harcból megszöktem, holott nem tudtam utat-módot arra, hogy ellenszegüljek azoknak, akik ezt kívánták és javasolták. Nincs forróbb kívánságom, mint hogy ellenségeimnek torkába rohanhassak és odanyújthassam nekik nyakamat.”²⁵ Megfutamodni a csatamezőről – ez Luther számára korántsem azt jelentette, mintha elbizonytalanodott volna meggyőződése tételeiben, vagy bármit is visszavont volna abból, amit leírt. Azt, hogy számára ilyesmi szóba sem jöhet, nem sokkal azelőtt bizonyította be Wormsban, „a császár és a birodalom színe előtt”.²⁶ A „szökés” itt csak annyit jelentett, hogy jobban féltette az életét, mint amennyi hajlandóság volt benne, hogy

meggyőződéséért vállalja a halált. Pedig a wormsi birodalmi gyűlést megelőzően és az az után írt leveleiben és írásaiban is újra meg újra kinyilvánítja, hogy kész vállalni a mártíromságot. Lucas Cranachnak azt írja: szívesebben fogadta volna a halált a zsarnokok, „különösképpen György, a megveszekedett szász herceg kezéből”, mint hogy biztonságba helyeztesse magát.²⁷

A politikai ésszerűség és az önfeláldozás közötti ingadozás kihallatszik a választófejedelemhez írt leveléből is, amelyben igazolni igyekszik, miért hagyta el Wartburgot és tért vissza Wittenbergbe: kéri a választót, ne aggódjon az ő, Luther személyes biztonságáért, hiszen az Isten kezében van. Nem maradhat tovább a várban, mert fél, hogy György herceg ott továbbra is az életére tör, s mert a reformáció ügyét sem hagyhatja Wittenbergben magára (vagy a félénk Melanchtonra és az öntörvényű Karlstadtra). A híres passzus után: – „Mert [az Ördög] belátott szívembe, amikor Wormsba menék, s tudta, hogy én, ha annyi Ördög tört volna is rám, ahány cserép van a házak tetején, mégis örömmel termettem volna közöttük”²⁸ – azt írja a neki legtöbbet ártó hercegről, aki ellen maga is a legkeményebben lépett fel: „György herceg jóval felér egynéhány ördöggel. És minthogy a végtelen irgalomnak Atyja minket tett az evangélium által minden ördögnek és halálnak örvendező uraivá, és nekünk adta a bizalomnak ama gazdagságát, melynél fogva így szólhatunk hozzá: édes Atyánk: ebből Választófejedelemi Kegyességed maga is megítélheti,

hogy eme mi Atyánknak legnagyobb meggyalázása volna, ha mi benne annyira sem bíznánk, hogy urak vagyunk a György herceg haragja felett is. De én bizony tudom: ha az úgy Lipcsében is akként állana, mint Wittenbergben, belovagolnék oda is, ha mindjárt [...] kilenc napon át csupa György herceg esnék s mindenike kilencszer oly dühös volna is, miként ő maga”²⁹ – ez az a stílus, amelyből mítoszok születnek.

1521 májusában azonban Luther még engedett uralkodója fejedelmi szavának, és hagyta, hogy elrabolják. Hans von Berlepsch várnagy azt javasolta, hogy öltön lovagi külsőt, tehát a reformátor megővöztette haját és szakállát, és bőrzekét viselt.³⁰ Annak, hogy a szerény kis Márton barát Jörg lovaggá változott, s mint a vár új lakója pácolt és vadhúsokkal táplálkozott, persze meglelt a maga ára: „Nagy fájdalommal verte meg hátsómat az Úr.”³¹ Wartburg várában kiújult régi gyomorbaja. A szokatlanul nehéz étkek és a mozgás kényszerű hiánya emésztőrendszerének súlyos pangását idézték elő.

Luthert nem csak a belei gyötörték meg. Melanchtonhoz írt egyik levelében azt panaszolja, hogy érzéki vágyak kínozzák, azonkívül lustasággal, henyeséggel és aluszékonysággal vádolja önmagát. Lelkileg megterhelő volt számára a várban élvezett nyugalom és magány. Nemrég, Wormsban, még ő állt az események középpontjában, most pedig mentek a dolgok a maguk útján, s ő semmiféle befolyással nem lehetett rájuk,³² mivel amúgy is csak elég nehézkesen tudott kapcsolatot tartani a külvilággal: egész leve-

lezését Spalatin, a választófejedelem tanácsosa bonnyolította, aki sokszor késedelmesen vagy egyáltalán nem továbbította a Luther által írt vagy neki küldött leveleket.³³ Napirenden volt köztük a szóváltás és a fenyegetőzés. Luther legsúlyosabb fenyegetése az volt, hogy elhagyja Wartburgot, hogy közvetlen hatást gyakorolhasson a reformáció ügyére.

Mindenekelőtt a sátánnal és az ő seregeivel folytatott állandó küzdelem töltötte ki Luther számára ezt az időszakot. Mint Spalatinnak írja: „A ti dolgotok, kik a nyilvánosság előtt forogtok, hogy nekem írjatok, aki most a szó szoros értelmében a magányba vonult szerzetes vagyok. Pedig mégsem vagyok magányosán. Körülöttem van sok ravasz gonosz szellem, s ezek, amint szokás mondani, eljártsszák időmet, de kellemetlen módon.”³⁴ Később meghitt baráti körben elmesélte: „Amidőn Eisenach fölött, Wartburgban időztem, egyszer diókat lödöztek felém a sutból [a kemencezugból], ami szintén az ördögnek műve volt, azért bemenekültem az ágyba. Mindezt valósággal megtapasztaltam. Haec vera sunt. Egyszer egy kutya feküdt az ágyamban, azt én kihajítottam az ablakon, de hogy nem jaidult fel, reggel megkérdeztem: vannak-e vajon ebek is a palotában, mire a várnagy azt mondta: Nincsenek! Tehát akkor az ördög volt az, mondtam én.”³⁵ Luther szerint az ördög pontosan tudta, ki a legfőbb ellenlábas, s ezért akarta az ő wartburgi elvonultságát kihasználni arra, hogy legyőzze az evangéliumot.³⁶ Magáról pedig azt mondta Luther: „Arra születtem, hogy harcba szálljak és

megküzdjek az ördögök hordáival, valamiért is az én könyveim igen harcosak és hadakozók.”³⁷

Luther úgy vélte, azzal mér döntő csapást az ördögre és az ő hatalmára, ha németre fordítja a Bibliát. Amikor 1522 márciusának végén elhagyta Wartburgot, már vitte magával az Újszövetség nyersfordítását, amelyet nagyjából tíz hét alatt készített el – hihetetlen teljesítmény ez, és Luthernek az ördöggel vívott harcaival együtt nagyon is hozzájárult a Wartburg-mítosz kialakulásához. A fordítás ténye egyszersmind más értelmet adott a falon látható tintafoltoknak – a reformátor tintával, értsd: az Újszövetség német megszövegezésével üzte el a sátánt.

„Mindeddig a Biblia volt a legjobb német könyv” – Nietzsche-nek még ebből az ironikus és távolságtartó megfogalmazásából is kiérződik, milyen alapvetően hatott Luther fordítása a német nyelvre és irodalomra: „...a legnagyobb német prédikátor mester-műve a német próza legfőbb alkotása.”³⁸ Luther azt panaszolta, hogy meghaladja erejét a teher, amelyet magára vállalt.³⁹ Később a *Nyílt levél a fordításról* című írásában megvédte magát a több felől érkező támadások ellen, amelyek szerint nem követte híven, szó szerint az Újszövetség szövegét: a Bibliát ugyanis nem szóról szóra, hanem értelemszerűen kell fordítani, „ahogyan egy anya beszél gyermekeihez”, hogy mindenki gyermek módjára foghassa fel és értse meg Krisztus szavait. Ahhoz, hogy úgy olvassák a fordítást, mintha Isten „németül beszélne az ő németjeihez”, az anyát kell megkérdezni otthon, a gyermeket

az utcán, az egyszerű embert a vásárban, „az ő beszédüket figyeljétek meg, s csak azután kezdjétek a fordításnak”.⁴⁰ Művének lenyűgöző sikere Luthert igazolta. A németül megszólaló Újtestamentum egyszer s mindenkorra összefonódott Wartburggal, amely így lett azzá a kitüntetett helyé, ahol a német mint egységes irodalmi nyelv megszületett.

A 16. század második felében, valamint a 17. és 18. század egész folyamán hallgatás vette körül Wartburgot. Az ágyúk megjelenésével a várak elvesztették katonai jelentőségüket. Rövid életű volt az a terv is, hogy erődítménnyé alakítsák át a várkastélyt. Bár végleg soha nem hagyták sorsára – várkapitány, tisztartó, várnagy mindig lakott benne –, „az idő vasfoga” kikezdte, egyes épületei beomlottak, másokat le kellett bontani.

Amikor 1777 szeptemberében Goethe mint weimari miniszter ellátogatott a várba, hogy tanulmányozza az ott elraktározott iratokat, lenyűgözte a természet szépsége, de nem a hely történelmi-mitikus varázsa. Ezt írta Charlotte von Steinnek: „Itt vagyok fönn! Bárcsak elküldhetném magának ezt a látványt, amelynek élvezéséhez csupán fel kell állnom a székről: a hold sejtelmes, szelíd fényénél a mélyben fekvő völgyeket, réteket, facsoportokat, erdőket és tisztásokat, előttük a sziklafalakat, a távolban a hegyhátaikat, és ahogy a várhegy meg a vár árnyéka alatt mindent sötétbe borít s felkúszik a szemközti lankás emelkedőkön. Ahogy a hold fényénél felvöröslenek a

csupasz sziklaormok, majd odalent távolabb a kies ligetek és völgyek, és ahogy a távolba vesző Tübingia az alkonyatban összeolvad az éggel.”⁴¹

Amit itt Goethe megfogalmaz, újabb szemponttal gazdagítja a Wartburghoz kötődő mítoszt, s nem más, mint a természeti környezet ma is átélhető szépsége. Ez a szemlélőt egy olyan korba helyezi vissza, amelyben emberi beavatkozás még nem volt észlelhető, és az alkonyi fényben semmi nem gátolta a fantázia szárnyalását. A Hörselberg (Vénusz-hegy) és a barlangjában tanyázók közelsége – a Szilaj Vadásztól kezdve Holle anyóig – mindig is kapcsolatba hozta Wartburgot a természet mitikus erőivel. A Tübingiai-erdő rengetege, amelyből a várat hordozó szikla is kiemelkedik, kedvezett a legkülönbözőbb mítoszok felbukkanásának és megformálódásának, még ha a természeti élmény másodlagos szerepet játszott is e mítoszok történelmi-irodalmi jelentőségében. Goethe mindenesetre fogékony volt erre az élményre, míg soha egyetlen szót sem vesztegetett az utóbb, a 19. században a Wartburg köré szövődő mítoszrengetegre.

1817-ben egyszer még dolga akadt a várral, mégpedig az október 18–19-én ott lezajlott diákszövetségi találkozó kapcsán.⁴² A kezdeményező a jénai egyetemi ifjúság volt, céljuk pedig a kettős évforduló megülése: Napóleon négy évvel azelőtt szenvedett döntő vereséget Lipcsénél, aminek következtében elvesztette uralmát Németország felett,⁴³ az pedig háromszáz évvel azelőtt történt, hogy Luther kiszégezte téziseit Wittenbergben a vártemplom kapujára. A diá-

kok mindkét évforduló megünneplését politikai-erkölcsi köteleességüknek tartották, mert szinte mind protestáns egyetemekről jöttek – nagy részük harcolt is a felszabadító háborúban (főleg Lützow szabadcsapatában)* –, s mindnyájan Németország egyesítését szorgalmazták, azt ugyanis levette a napirendről a bécsi kongresszus. „Az Ég áldása legyen azon közös törekvésünkön, hogy Egy Néppé forrjunk össze, amely atyái és fivérei erényeit birtokolva, szeretetben és egységben győzi le ugyanők hibáit és gyengéit”⁴⁴ – írták a rendezők a gyűlésre szóló meghívóban.

Több oka is volt annak, hogy helyszínül Wartburg várát választották: például Jéna közelsége, hiszen a kezdeményezés az ottani egyetemről indult, azután Károly Ágost nagyherceg liberális politikája, aki a német uralkodók közül elsőként adott alkotmányt tartományának; végül a vár szimbolikus szerepe az idegen kulturális befolyás elleni, valamint a Németország egységéért vívott harcban – legalábbis ez utóbbi értelemben idézték fel Luther Biblia-fordítását a diákok, akik az ünnepség folyamán többször is hivatkoztak a reformáció szellemére. Az Arminiusnak nevezett Heinrich Riemann teológushallgató például úgy méltatta Luthert, mint a tiszta hit megújítóját és a szabad haza hírnökét. Utána Fries jénai

* A szerző a végjegyzetekben a Lützow-féle szabadcsapat egyenruhájára – fekete ruha vörös paszománnyal és arany gombokkal – és az e színekből ekkor összeállított zászlóra vezeti vissza az 1919 óta használt német nemzeti zászlót. (A ford.)

filozófiaprofesszor vette át a szót, hogy tömören felvázolja azokat a politikai elképzeléseket, amelyeket a résztvevőknek már korábban kiosztott írásában fejtett ki.⁴⁵ Ezután mind elénekelték a „porosz himnusz”⁴⁶, a „Jer, dicsérjük Istent...”⁴⁶ kezdetű korált. A vár lovagtermében megtartott ünnepségen a protestáns istentisztelet és a politikai tüntetés elemei keveredtek egymással,⁴⁷ az összejövetel áldásmondással zárult. Az ezt követő ünnepi lakomán a résztvevők sokat énekeltek, és köszöntőikben Luthert, Schillt, Scharnhorstot és Körnert éltették.⁴⁸

Mindez nem váltotta volna ki a későbbi felháborodás viharát, ha estefelé nem indult volna fáklyásmenet a közeli Wartenbergre, ahol akkorra már meggyújtották örömtüzeiket a Napóleon elleni népfelkelés résztvevői, ahogyan az 1814 óta, a lipcsei népek csatája emlékére szokásban volt.⁴⁹ A tűz fényénél rövid beszédet mondott Ludwig Rödiger filozófiahallgató, majd a tornászegyleti mozgalom elkötelezettje, Hans Ferdinand Maßmann, minek hatására elégettek egy porosz ulánus derékfűzőt, egy hesseni copfos parókát, egy osztrák káplárbotot, valamint egy rakás könyvet, melyeknek szerzőit – például Jean Pierre Ancillont, Karl Ludwig von Hallert és Theodor Anton Heinrich Schmalzot – a reakció képviselőinek tartották. Tűzre hajították még a porosz Kamptz rendőrfőnök szolgálati szabályzatát, August von Kotzebue ellenforradalmár drámaírónak, továbbá Saul Aschernek, a felvilágosodás képviselőjének a műveit, utóbbiét azért, mert szót emelt Jahnnak, a tornászegyletek

atyamesterének németkedése ellen. Az idegen uralom jelképeként végül a lángok között végezte Napóleon *Code civil*-je is. Megokolásul egy-egy „tűz-átok” kíséretében dobtak minden művet a máglyára. Az autodafé eleve azzal kezdődött, hogy Maßmann felidézte Luther tettét, aki annak idején elégette a pápai átokbullát, s így a diadalmas lipcsei csata emlékünnepe végképp összebonyolódott a német reformáció eszméjével.

A könyvégetés annak a „happening”-nek a felújított előadása volt, melyet Luther 1520. december 10-én rendezett jó néhány diák és professzor társaságában.⁵⁰ Ez a nem kis számú tömeg a wittenbergi Elster kapunál álló Szentkereszt-kápolna mellett gyűlt össze, a sintértelep közelében. Johann Agricola, az esemény szervezője gyújtotta meg a máglyát. A kánonjog több kiadása után Johannes Ecknek és Hieronymus Emsernek, Luther ellenfeleinek az írásait is elégették, hogy aztán maga Luther is a máglyához lépjen és tűzre vesse az *Exsurge Domine* kezdetű átokbullának egy nyomtatott példányát, e szavak kíséretében: „Amiért megrontottad az Istennek igazságát, azonképpen rontson meg ma tégedet az Úr. Tűzre vele.” Ezután a reformátor a professzorokkal együtt visszatért a városba, míg a diákok gyászszertartást rendeztek a sintértelepen a kánonjognak. A másnapi előadáson Luther még visszatért a történetekre: kijelentette, hogy a néhány könyv és irat helyett inkább a pápai trónt kellett volna elégetni. Ezzel is hangsúlyozni kívánta, hogy forradalmi tettet hajtottak végre,

amely megmutatta kicsiben, hogy mi lenne a tennivaló nagyban, az egész keresztény egyházra kiterjedően.

Luther már előzőleg tudatta Georg Spalatinnal, a választófejedelem tanácsosával, hogy nyilvánosan elégetteti a pápai bullát, amennyiben ellenfelei is elégetnek a reformáció szellemében fogant vitairatokat. Ez utóbbi nyilvános aktus szokott lenni, amelyet az inkvizíció képviselői és világi hatalmasságok jelenlétében rendeztek, hogy ily módon bélyegezzenek meg bizonyos „eretnek” nézeteket. Az, hogy Luther tűzre vetette a bullát és – ami még súlyosabb vétségnek számított – a kánonjogot, „alulról indított”, látványos ellenreakció volt. Bölcs Frigyes választó, akit még jókor tájékoztattak a tervezett lépésről, nem akadályozta meg.

A Wartenbergen összegyűlt diákok úgy érezték, hogy ilyen szellemben kell cselekedniük. Ennél az eseménynél már csak ők voltak jelen: Kieser, Oken és Luden, a három jénai professzor, aki egyébként rokonszenvezett a diákszövetségek céljaival, nem vett részt a könyvégetésen, mert fegyelmi eljárástól tartottak, és – a hideg szélre való hivatkozással – Fries is hamarosan búcsút vett diáktársaitól. A szövetség tagjai magukban maradtak. Az eljövendő Németország képviselőinek tekintve magukat a szellemi és erkölcsi megújulás jelképeként szánták a könyvégetést,⁵¹ a lutheri tradíció szellemében világító, forradalmi fákljának, amelyet szinte valamennyi német fejedelemség okulására gyújtottak meg, nem csoda

hát, hogy Kamptz porosz rendőrfőnök azzal vádolta meg a diákszövetségeket, hogy „a jakobinussipkával akarják felcserélni a doktorkalapot”.⁵²

Az 1933. május 10-én, a berlini Frigyes Vilmos Egyetemen szemközti téren megrendezett könyvégetés pedig a wartburgi máglyát megidéző rendezvény volt, azzal a döntő különbséggel, hogy ezt hivatalos és félhivatalos körök is támogatták – Goebbels birodalmi minisztert is beleértve, aki a díszszónoklatot tartotta.⁵³ Ezenkívül ez volt a nyilvános bevezetője annak a könyvpusztítási mozgalomnak, amely utóbb inkább rejtetten zajlott, s amelynek során nem elégették, hanem bezúgták a könyveket.⁵⁴ A nyilvános könyvégetésekkel a szellemi élet ellenőrzésére támasztott igényét tette közhírré a nemzetszocialista rezsim; a következő hónapokban főleg a közkönyvtárakat „tisztították” meg a kártékornak ítélt irodalomtól.⁵⁵ A náci könyvégetése tehát inkább az eretnek iratokat megsemmisítő inkvizíciós hagyományt követte, semmint Luther és a diákszövetségek forradalmi aktusát. Persze a „mozgalomból” kinőtt rezsim igyekezett a forradalmi megmozdulás látszatát kölcsönözni a rendezvénynek.

Az egész Alfred Bäumlér székfoglalójával kezdődött, akit nem sokkal azelőtt neveztek ki a filozófia és a politikai pedagógia nyilvános rendes tanárává Berlinbe. Egy SA-egyenruhás diákkülönítmény állt jobbról és balról az előadópu mellett, zászlókkal. Bäumlér e szavakkal végezte előadását: „Önök most kivonulnak innen, hogy olyan könyveket égessenek

el, amelyekben egy tőlünk idegen szellem az ellenünk vívott harcra használja a német nyelvet. Az önök által emelt máglyán nem eretnekek fognak égni. [...] Ma egy olyan korszak mérgező anyagainól szabadítjuk meg magunkat, amely helytelen módon eltúrte ezek felgyülemelését. A mi feladatunk az, hogy olyan hatalmasra növeljük magunkban a német szellemet, hogy az örökre megakadályozza efféle mérgek összegyűlését.”⁵⁶ Ezt követően a jelenlévők lementek az egyetem belső udvarára, ahonnan fáklásmenet indult az Oranienburger Straßéra, a kollégium felé. Ott addigra már vagy 25 000 könyvet pakoltak fel teherautókra, melyeken horogkeresztes zászlók és politikai jelzavak díszeltek. Az SA egy fúvószenekara vezette a menetet, a Reichstag épületét is érintve a Brandenburger kapun át, végig az Unter den Linden az Opera előtti térig, ahol már készen állt a farakás. Kíváncsiak ezrei szegélyezték az utat.

A menetet kísérő professzorok talárt öltöttek; a rendezők ezzel a jelképpel mindenekelőtt a wittenbergi megmozdulásra kívántak utalni. A nem sokkal éjfél előtt kezdődő könyvégetés már a diákszövetségi modellt követte: egymás után több diák is a mikrofonhoz lépett, s tűzátok kíséretében könyveket vetett a lángok közé, például Marx, Freud, Tucholsky és Remarque műveit. Közben megjelent Goebbels, és a tűzátkok után rövid beszédet mondott: „A szellem az életben és az előadótermekben ismeri meg önmagát, és az eljövendő német ember nemcsak a könyv, de a jellem embere is lesz [...] Épp ezért helyesen tesztik,

ha ez éjféle órán a tűzbe vetitek a múlt kártékony szellemét. [...] Itt most lehanyatlik a novemberi köz-társaság szellemi alapja, de romjaiból diadalmasan emelkedik ki egy újfajta szellem főnix, azé a szel-lemiségé, amelynek mi vagyunk a hordozói, az út-egyengetői, amelynek mi adjuk a döntő súlyát, döntő vonásait.”⁵⁷ Ezzel a könyvégetés polgárjogot nyert a náci rezsimben.

Tehát a Wartburg közelében rakott könyvmáglya annak a sorozatnak a része, melyet hol a hatalmasok, hol az ellene lázadók gyújtottak meg eszmék és nézetek elpusztítására. Heves vita lángolt fel utána arról, vajon szabad-e könyveket égetni, s ennek során nemcsak Poroszország és Ausztria – a restauráció vezérei – igyekeztek meggyőzni Károly Ágost nagy-herceget és miniszterét, Goethét arról, hogy a jövőben tiltsa meg az efféle kilengéseket –, de liberális szerzők is elleneztek a könyvégetéssel kifejezett forradalmisá-got. Heine szállóigévé lett kijelentése az *Almansor*-ból: „Ott, ahol könyveket égetnek, végül emberek is égetni fognak”,⁵⁸ egyébiránt nem elsősorban a wart-burgi autodaféra utalt – bár arra is volt néhány bíráló szava⁵⁹ –, hanem sokkal inkább az inkvizíció és az államhatalom hasonló tetteire.

A dalnokverseny, a Szent Erzsébet-legenda, Luther ott-tartózkodása és az 1817-es diákszövetségi találko-zó után az ötödik „jelentőséget investáló” elemmel Károly Sándor szász-weimar-eisenachi nagyherceg járult hozzá – talán a legnagyobb mértékben – a vár

mítoszgazdagságához: az általa elrendelt restaurálás során szinte újjáalkották Wartburgot, a jövő számára is megőrizve és szemléltetve mítoszait. A vár nem utolsósorban a renoválás révén vált azzá a kitüntetett helyszínné, ahol a látogató a történelmi eseményeket, a régi mondákat és a bennük őrzött élményeket szemlélhette, átélhette, újra meg újra „megidézhette”. Egy romos várkastély erre nem lett volna alkalmas. A falak leomlásával elszállt volna belőle az az erő, amely képes összefűzni a különböző mítoszokat. Pedig a nagyherceg egy elvben megoldhatatlan fel-adattal nézett szembe, hiszen túl sokan túl sokféle várakozással tekintettek Wartburgra. Mert hogyan is kapcsolható össze Németország leghíresebb szentje azzal a férfival, aki előidézte az egyházszakadást? És hogyan lehet a vár össznemzeti emlékhely; ha ugyanakkor a weimari nagyherceg dinasztikus érde-keit kell szolgálnia?

Károly Sándornak az volt a szerencséje, hogy tanácsadói és munkatársai egytől egyig kiváló szak-emberként, nagy lelkesedéssel, egyszersmind körül-tekintően láttak hozzá a tervezéshez. Bernhard von Arnswaldon kívül, aki 1841-től 1877-ig mint várpa-rancsnok az építkezés helyszínén lakott és felügyelte a munkálatokat, meg kell említeni Hugo von Ritgen gießeni építészprofesszort is, aki a terveket készítette és megvalósításukat figyelemmel kísérte; a már ismerős Ludwig Bechsteint, aki a mondákat össze-gyűjtötte és egybefűzte, valamint Moritz von Schwind historikus festőt, azonkívül Victor Scheffel

író, akinek Wartburgról szóló regénye ugyan töredék maradt, de aki verseivel nagyban hozzájárult a vár népszerűsítéséhez.⁶⁰

Az, hogy sikerült megmenteni a várból a még menthetőt és ahhoz illeszteni hozzá néhány újonnan emelt épület stílusát, mindössze hajszálon múlt, ugyanis Németországban az 1830-as évek óta dúlt a romantikus várépítési – és restaurálási – láz: kezdve I. Lajos bajor király kelheimi Szabadság-csarnokától és a Regensburg mellett emelt Walhallától a kölni dóm befejezésén át egészen a Rajnát szegélyező romantikus várkastélyokig. A legtöbb tervező Wartburg esetében is lerontatta volna a még meglévő maradványokat s helyükre olyan romantikus-gótikus épületegyüttest emeltetett volna, amely ma jobban hasonlítana a Bingen és Koblenz között látható várakra vagy akár Neuschwansteinre, mint a jelenlegi Wartburgra. Az, hogy Wartburgnak végül semmivel össze nem téveszthető arculata lett, mindenekelőtt Hugo von Ritgennek köszönhető, aki igyekezett megmenteni a még meglévő maradványokat és az új részek tervezésénél figyelembe vette az eredeti épületegyüttes összhatását. A palota helyreállításával és a vár közepéből kiemelkedő öregtorony újjáépítésével olyan külsőt sikerült kölcsönözni Wartburgnak, amely hiteles helyszínné teszi mind a fejedelmi reprezentáció, mind a politikai küzdőtérrel való visszavonulás számára, ezért lett elképzelhető falai között a dalnokverseny és Luther magányos munkálkodása is. A vár északi oldalán több helyütt is megmutatkozó

csupasz szikla Erzsébet örgrófnéra és önsanyargató életére emlékeztet. A diákszövetségi találkozó emlékműve azonban nem a várban, hanem csak egy közeli magaslaton, a Göppelskuppen kapott helyet, Károly Sándor nagyherceg ugyanis nem óhajtotta, hogy Wartburg megszentelt falai között emlékeztessék a nemszeretem eseményre. Az ő mítoszmunkája arra irányult, hogy összekösse a katolikus és a protestáns hagyományt, középpontba helyezve azt a szellemi értéket, amellyel a dalnokverseny és Wartburg fejedelmi urai gazdagították a német kultúrát.

A 19. század második felében zajló restaurálással és újrabútorozással még mindig nem ért véget a Wartburg-mítosz csiszolgatása. A politika csak most kezdte igazán a maga javára kamatoztatni a hozzá kapcsolódó történeteket. Ez persze már a diákszövetségi találkozón elkezdődött, amikor Luther mellett megidézték a keruszk Hermannt⁶¹ is, hogy így tegyék Wartburgot a Róma és minden idegen befolyás ellen vívott, folyamatos harc jelképévé, ám a vár mítoszainak nacionalista szellemben való kihasználása csak a vilmosi korszakban virágzott ki valójában, szoros kapcsolatban Adolf Stöcker berlini udvari lelkész szavaival, aki „Szent német-protestáns Birodalomról”⁶² beszélt. Az első világháború alatt például, a nagy (vagy annak hitt) német győzelmek tiszteletére kivilágították éjszakára a torony tetején lévő keresztet. Erre utal Walter Flex költeménye is, *A wartburgi kereszt*, amelyben egy sebesült katona az eisenachi

hadikórházban azon sajnálkozik, hogy megvakult
bajtársa nem láthatja a fényes győzelem e jelképét.
Ám a vers szerint a mítoszban annyi erő rejlik, hogy
az a vak katona számára is érzékelhetővé lesz:

„Nézz föl, bajtárs! Csiúg a szemem
A kövült Luther-éneken.

Az erős vár az égre tör,
Tornyán áll vigyázón az ór.

Luther Márton az ór neve
Fénylő keresztet tart keze.

A keresztre, melyet emel
Halott hősök dicsfénye kel.

Hős Luther világít nekik
Az útvukon az Istenig...”

Nem szólt többet a vak s a köz,
Némethont kereszt hívta: „Győzz!”⁶³

Sok példa van arra, hogyan igyekeztek felhasználni
az áldozatkészség fokozására a mítoszt. Ennek is
megvolt azonban a maga határa: ott, ahol a hatalom
túllépte a mítoszhoz kapcsolódó általános elvárá-
sokat. Megmutatkozott ez 1938-ban, amikor az öreg-
tornyon 1859-ben felállított aranykeresztet hatalmas
horogkeresztrel váltották fel: a lakosság heves tiltá-

kozására négy nap múlva levették, és visszaállították
helyébe a keresztény szimbólumot.⁶⁴

A Wartburg-mítoszt az NDK is megpróbálta a
maga hasznára kamatoztatni. Az 50-es években,
amikor az SED (Németország Szocialista Egységpárt-
ja) még azt hitte magáról, hogy politikai offenzívában
van, s ezért a semleges szövetségi politika jegyében
az össznémet egység megteremtését szorgalmazta,
Wartburgot tette meg az egység szimbólumává.
Az 50-es évek végén bekövetkezett fordulat után az
NDK önálló államiségára helyezték a hangsúlyt, s ez
változást hozott Wartburg mítoszpolitikai kihasználá-
sában is: 1967-ben ünnepelték a vár 900 éves fenn-
állását, a reformáció 450. és a diákszövetségi találkozó
150. évfordulóját, mindezeket pedig összefogták az
„NDK nemzeti jubileumai” címen, ezzel is hangsú-
lyozva, hogy a szocialista állam mint törvényes örö-
kös tart igényt a legbecsesebb német hagyományok-
ra. Ez ismétlődött meg 1983-ban is, amikor Luther
születésének 500. évfordulóján Erich Honecker, a párt
és az államtanács elnöke ellátogatott Wartburgba,
elhomályosítva ezzel azt az eisenachi ünnepséget,
amelyet az SPD alapításának évfordulójára rendeztek,
bár az SED a német szociáldemokrata hagyományok
folytatójának nevezte magát. Egészen nyilvánvaló,
hogy Honecker abban reménykedett: az emberek
szívesebben azonosulnak majd az NDK-val, ha ő
Wartburg nemzeti-protestáns mítoszait helyezi elő-
térbe, mint ha a szocialista örökséget hangsúlyozza,
amiről a napi politikában úgylis elég szó esett.

Újabban már semmiféle politikai érdek nem fűződik a Wartburg-mítoszhoz, ám a várba továbbra is özönlenek a turistatömegek, számuk átlagosan évi félmillióra tehető. Ma már nem nemzeti érzéstől fűtött, áhítatos zarándokok keresik fel mint a mindenkori politikához kötődő emlékhelyet, hanem azok, akiket a múlt kulturális eseményei érdekelnek. Ebből a szempontból a vár története beleilleszkedik az európai történelem folyamatába, ami eleve kizárja a túlzó nacionalizmust. Ha viszont hatástalanítjuk egy-egy emlékhely politikai-mitikus gyűanyagát, akkor az könnyen a banalitás szintjére süllyedhet. Ez a veszély Wartburg esetében is fennáll, ám a hely olyan szorosan kötődik a vonzó mítoszok valósággá lett utóéletéhez, hogy nem egyhamar válik a historizáló távolságtartás áldozatává, banális látnivalókat hajszoló látogatók turistaközpontjává. Itt nem könnyű hűvös közönnyel szemlélődni, mert sajátos módon jelenvalóvá válnak a múlt megidézett eseményei. Mi ennek a titka? Bizonyára a képzelet és a kézzelfogható valóság szoros kölcsönhatása: itt a szó szoros értelmében „végig lehet menni” a történelmen. A múlt és jelen között azonban olyan mitikus mondák teremtenek kapcsolatot, amelyek egyfajta szakralitást kölcsönöznek a helynek, s nem engedik egyszerű idegenforgalmi látványossággá züllesztetni Wartburg várát.

A német Bildungsbürgertum mítosza

WEIMAR ÉS A NÉMET KLASSZIKA

Kezdetben vala – hogy némi változtatással, de Thomas Nipperdey történészt¹ idézzük –: Anna Amália. A Braunschweig-Wolfenbüttelből származó régensnő nélkül – aki 16 évesen ment feleségül Szász-Weimar-Eisenach uralkodójához, s aki 19 éves korára két gyermek özvegy édesanyja lett² – a tübingiai operetthecegség székhelye nem vált volna Németország szellemi központjává. Azt a vonzerőt, amit az Ilm-parti kisváros mondhatott a magáénak a 18. század végén – amikor is mindazok, akik a német kultúrában nevet szereztek vagy kívántak szerezni maguknak, ellátogattak Weimarba vagy Jénába, és valameddig ott is maradtak –, azt a vonzerőt nehéz lenne a helybéli viszonyokkal magyarázni – Weimarnak ugyanis akkortájt körülbelül hatezer lakosa volt. Az sem állítható, hogy Károly Ágost herceg, Anna Amália fia nagyvonalú apanázsokkal csalogatta volna udvarába és tartóztatta volna az oda özönlő írókat, költőket, filozófusokat. A kis hercegség ezt anyagilag nem engedhette meg magának. Weimar varázsa nem anyagi, hanem szellemi természetű volt.

A kisváros neve – lényegében az 1794-től 1805-ig tartó időszakban, tehát amikor Goethe és Schiller



A Goethe-Schiller-emlékmű a weimari Nemzeti Színház előtt.
Ernst Rietschel műve (1857, a felvétel 1936-ban készült).

együttes erővel „kitalálta” ott a német klasszikát – a művelt és önművelő német polgárság, a *Bildungsbürgertum* mítoszával fonódott össze, de azt is mondhatnánk, hogy a „Weimar-mítosz”³ teremtette meg a polgárságnak ezt a jellegzetesen német változatát. A Weimarban kikristályosodó kulturális eszmény szerint ugyanis nem a gazdasági és politikai életben tevékenkedő embert illeti az elsőség – az élet célja csakis a kizárólag szellemi szinten megvalósítható tökéletesség lehet, ennek értelmében határolódott el a feltörekvő polgárság egy része más társadalmi rétegektől, illetve más nemzetektől – így a franciák „civilizációjától” vagy az angolok „kalmárszellemétől”.⁴

Főként a Weimar-mítosz táplálta a németekben azt a büszke öntudatot, amellyel a „költők és filozófusok” népének nevezték magukat. Ez a mítosz is jócskán hozzájárult ahhoz, hogy a német polgárság politikailag iskolázatlan és „neveletlen” maradhatott – ahogy Max Weber megfogalmazta –, illetve hogy, amennyiben kifejezte politikai elképzeléseit, ezeket közvetlenül a kulturális felsőbbrendűség meggyőződéséből vezette le, ügyet sem vetve az adott gazdasági lehetőségekre vagy a politikában működő szövetségi rendszerekre. Még a Thomas Mann-féle „hatalom védte bensőség”⁵ szókapcsolatban is kifejezésre jut ez az ingadozás a politika elutasítása és a között az igény között, hogy a politikán felülemelkedő eszmények határozzák meg a politika céljait.

Még a weimari köztársaság időszakában, sőt annak szétverése után is a weimari mítosz határozta

meg a németeknek a politikához és a kultúrához fűződő, ambivalens viszonyát: elsősorban Goethe volt újra meg újra az a sarokpont, amelyhez igazodni próbáltak, amikor nagyra törő katonai vállalkozásaik kudarca után mindent előlről kellett kezdeniük. Ilyenkor a sértetlenül megőrzött német szellemmel és műveltséggel hozakodtak elő, szembeállítva ezen értékeket az imperialista politikával és a katonai sike-
rekkel: így tett Friedrich Ebert az első és Karl Jaspers a második világháború után. E felfogás szerint a szellemi javakat és műveltséget, vagyis „Weimart” érintetlenül hagyta a kudarcot vallott politika, Weimart nem terheli felelősség ez utóbbi hibáiért és gáztetteiért. Így az sem válhatott világossá, milyen mértékben felelős a „Weimarból” merített német öntudat a nemzet politikájáért.

A történelem ironikus lábjegyzetének tekinthető, hogy Weimar már első felemelkedését is – mármint hogy székvárosa lett egy apró német hercegségnek – egy politikai és katonai vereségnek köszönhetné, ez esetben a protestáns fejedelmek vereségének. A mühl-bergi csatában (1547) V. Károly megverte a Schmal-kaldeni Szövetségbe tömörült protestáns fejedelmeket, köztük Nagylelkű János Frigyeset is, akinek hosszú császári fogság után, elvesztvén a választófejedelmi méltóságot, valamint tartományainak zömét, Wittenbergből Weimarba kellett áttennie székhelyét.⁶ A reformáció évtizedeiben a szász uralkodócsalád

Ernő-ágának nagy befolyása volt a birodalomra, ennek most vége lett, az új székváros álmos tespedtségben töltötte a következő két évszázadot. Johann Sebastian Bach tért még be egy rövid közjáték erejéig a falai közé, de minthogy összekülönbözött Vilmos Ernő herceggel, hamarosan távozott.⁷

A Német Birodalmon belül Szász-Weimar egyike volt annak a sok kis fejedelemségnek, melyekben sem a hivatali apparátus, sem az előjogaihoz ragaszkodó nemesség nem vetett gátat az abszolút uralkodó zsarnokságának. Ilyen kis területen nem volt szükség nagyszámú kormányzati tisztviselőre, nem élt jelentős arisztokrácia, nem lehetett szigorúan szétválasztani az állam és az udvar ügyeit; ennek megfelelően hol jobban, hol rosszabbul álltak a pénzügyek; egy alkalmatlan, zsarnoki uralkodó romlásba dönthette az egész hercegséget, s ellenkezőleg: egy jó szándékú, felvilágosult fejedelem áldásos működése a legeldugottabb fészekben is érezte hatását.

Ilyen körülmények között nagy szerencsét jelentett a weimari hercegségnek Anna Amália. A braunschweigi hercegnő szülőházájában magába szívhatta az északnémet felvilágosodás kultúráját, és 16 éves régenssége alatt is kaphatott onnan jó tanácsot és támogatást. Mint Nagy Frigyes unokahúga politikájában is hű volt a felvilágosodás eszméihez, s ideáljaihoz öntudatosan ragaszkodott. A berlini nagybácsitól viszont különbözött abban, hogy nem vágyott hódításokra, minden energiáját a kultúra fej-

lesztésére fordította – ehhez először rendbe kellett tenni az állam pénzügyeit, amit Anna Amália nagyon határozottan és körültekintően végre is hajtott.

1763-ban kinevezte az apródnevelde udvarmesterének Carl August Musäust, aki már a Grimm testvéreket megelőzve gyűjtött és adott ki német népmeséket. Weimar kulturális fejlődése szempontjából még jelentősebb döntése volt, hogy fiai nevelőjéül udvarába hívta Christoph Martin Wieland író, filozófust, aki feladata elvégzése után is Weimarban maradt, és szellemi vezére lett a hercegné köré gyűlő művészetbarátoknak, ezenkívül kiadta a *Teutscher Merkur*-t, amely hamarosan a német intelligencia legolvasottabb lapjává lépett elő. Anna Amália továbbá kötelességének érezte, hogy a városi lakosság körében is terjessze a felvilágosodás eszméit: a színház élvezetét nemcsak az udvar számára tartotta fenn, hanem a népnevelés eszközének is tekintette, és meghívta az előadásokra a polgárokat is, akiknek ezért még fizetniük sem kellett. A régensnőnek gondja volt arra is, hogy alattvalóinak szabad bejárása legyen a hercegi könyvtárba.⁸

1775. szeptember 3-án, vagyis 18. születésnapján Károly Ágost, Anna Amália fia átvette a kormányzást. Előző évben meglátogatta Goethét Frankfurtban, és meghívta Weimarba a *Götz* és a *Werther* Németország-szerte, sőt annak határain túl is ünnepelt szerzőjét. Azon, hogy Goethe, aki szülővárosában már egyre kellemetlenebbül érezte magát, elfogadta a Weimarba szóló meghívást, nincs mit csodálkozni,

annak pedig, hogy ott is maradt, messzemenő következményei lettek.

Eleinte úgy tetszett, hogy Goethe az átköltözéssel „elveszett az irodalom számára”. 1775. november 7-én érkezett Weimarba. Az első időszakot fenegyerekes virtusokkal fűszerezve töltötte ott, egészen a Sturm und Drang szellemében: Károly Ágosttal versengve polgárokat bosszantottak, parasztokat riogattak, a szabadban éjszakáztak, falusi kocsmákban rendeztek késő éjszakába nyúló ivászatokat, úgyhogy az udvarnál már féltetni kezdték a herceg jó hírét és egészségét. Csakhogy Goethe ezekben a hónapokban alakított ki olyan bizalmi viszonyt hercegi barátjával, amely dacolt az elkövetkezendő évtizedek minden próbatételével és nézeteltéréssel.

Miután e megkésett kamaszkorban kitombolta magát, miniszterként annyira igénybe vették a hercegség kormányzati ügyei, hogy kénytelen-kelletlen továbbra is elhanyagolta irodalmi terveit. 1786-ban történt, hogy elszökött Itáliába, és hosszú hónapokra hátat fordított a weimari világnak. Egészen addig főként a kultúrpolitika töltötte ki életét, háttérbe szorítva az irodalmat.⁹ Goethe hívta meg például Herdert szuperintendensnek Weimarba. Hivatalosan azzal indokolta a kinevezést, hogy meg kell újítani a hercegség hitéletét, titokban azonban azt remélte, hogy Herderrel majd megbeszélheti terveit és gondjait. Ebben csalódnia kellett: őt magát nagyon is lefoglalták hivatali teendői, Herder pedig elég megközelíthetetlennek bizonyult.¹⁰

Goethét kezdetben meghitt barátság fűzte Frau von Steinhez. Szoros szellemi kapcsolatban állt ezzel a nála néhány évvel idősebb arisztokrata hölgygel – akinek gyakorlatilag már felbomlott a házassága –, vele osztotta meg gondolatait és észrevételeit, az asszony pedig leszoktatta őt a Sturm und Drang időszak beszédmodoráról, és elsajátította vele azt a társasági viselkedést, amelynek hiányában barátja a későbbiekben aligha tölthette volna be a költőfejedelem szerepét. A Charlotte von Steinnel való barátság megváltoztatta Goethét: szüksége volt az asszonyra ahhoz, hogy klasszikussá nőhesse ki magát.

Miután visszatért Itáliából, szakított Charlottéval. Ha az udvari társaság azelőtt a nála idősebb főlovászmesternéhez fűződő viszonyáról pletykált, most köszörülhette csak igazán egy furcsa kapcsolaton a nyelvét, most, hogy Christiane Vulpius lépett a színre. Christiane egyszerű türingiai lány volt, tökéletesen műveletlen, de csupa szívjóság és báj; és mindenben tiszteletben tartotta Goethe akaratát. 1806-ig, amikor is Goethe végre rászánta magát, hogy törvényesítse ezt a viszonyt, és nevére vegye a fiukat, nem volt több a költő számára, mint „Bettschatz”, „ágyastárs”, ahogy Goethe anyja nevezte – és cseléd. Még Schiller is megütközött ezen a sajátságos kapcsolaton.¹¹

Ám mindez csak csekély adalék Weimar mítoszához, nem több, mint a városhoz fűződő pletykák csokra, amelyből soha nem születhetett volna meg a mítosz. Kiformálódásához az kellett, hogy Goethe kivonja magát a politikából, hogy Schiller Weimarba

érkezzen – s hogy a jénai egyetem legyen egy időre a szabadon szárnyaló, zseniális gondolatok központja.

Az egyetemet több apró türingiai fejedelemség tartotta fenn, hogy legyen hol képezni jövődől elkészeiket és hivatalnokait. A köztes helyzet olyan szabadságot nyújtott a professzoroknak és a diákoknak, amelyet Németország más egyetemein nem élvezhettek volna. Schiller már 1789-ben tartott Jénában előadásokat, amelyek nagyban növelték az egyetem mint modern szellemi központ hírnevét. Különösen az 1794/95-ös „csodaév”¹² növelte Jéna tekintélyét, s tette sokak szemében a filozófia és az irodalom, a költők és gondolkodók fellegvárává. Egy ideig itt éltek a Schlegel fivérek: Friedrich és August Wilhelm – utóbbi mint Shakespeare-fordító –, valamint Caroline és Dorothea, a feleségeik, azután Tieck és Novalis, ami Jénát a romantika szülőhelyévé is avatta; idővel Schiller is itt telepedett le, és egyetemi előadásain kívül *Az ember esztétikai neveléséről* szóló levelein is itt dolgozott; a városban élt Wilhelm és Alexander von Humboldt, az előbbi épp Aiszkhülosz *Oresztész*-ét fordította; itt tanított Fichte és Schelling, hogy végül ne feledkezzünk meg a fiatal Hölderlinről se. Ekkortájt Goethe is gyakran időzött Jénában, hogy kielégítse természettudományos érdeklődését. Ropant izgalmas szellemi vegyületről beszélhetünk tehát, amely néhány évre szólóan alakult ki, de amelynek előbb-utóbb szükségszerűen fel kellett bomlania: állandóságához nagyon is zűrzavaros volt a Jénában összegyűlt entellektüelek életvitele, nagyon is vál-

tozékonyak a szerelmi viszonyok,¹³ az egyetem nyújtotta megélhetési lehetőségek pedig nem eléggé vonzóak. Aki jobb ajánlatot kapott, hátat fordított Jénának, mint a kantianus Reinhold, akit meghívtak Kielbe. Néhány év múltával szétszóródott a zsenik gyülekezete, csak kevesen állapodtak meg itt huzamosabb időre – de ez a rövid korszak is elég volt ahhoz, hogy úgy maradjon meg az utókor emlékeztében, mint – Goethe kifejezésével – az „erőteljes tehetségek kora”, s mint ilyen öregbítse Weimar hírnevét. Ha tovább tart, akkor „Weimar-Jéna” ikermítosz születhetett volna, de így Goethe személyén keresztül Weimarhoz kapcsolódott a Jénában kialakult szellemi közeg is, amelyet a jelképpé vált név felszívott és magába olvasztott. Ebből is látható, mennyire hatott a mítosz kialakulására az, hogy Goethe Weimarban maradt, és hogy egy évtizeden át itt alkotott együtt Schillerrel.

Hogy ennek a közös munkának szentelhesse magát, be kellett szüntetnie kormányzati tevékenységét. Így is döntött azután, hogy a szövetségesek hadjárata, amely a franciaországi fejleményeknek szeretett volna gátat vetni, elakadt Champagne sárában. Károly Ágost herceg ugyanis, aki porosz generálisként vett részt a hadjáratban, ragaszkodott hozzá, hogy legfelsőbb bizalmasa elkísérje. Így lett egy balsikerű katonai vállalkozásból irodalom: a *Franciaországi hadjárat*. Az esemény így elválaszthatatlan Goethének a tábortűz mellett pihenő katonákhoz

intézett, állítólagos szavaitól: „Itt és most a világtörténet új korszaka kezdődik, ti pedig elmondhatjátok, hogy ennek tanúi voltatok.”

Goethének talán a hadjáraton szerzett tapasztalatai adták meg a végső lökést a politikától való visszavonuláshoz, mert bár irtózott a forradalomtól, látnia kellett azt is, milyen erőtlenül és tervszerűtlenül lépnek fel a forradalom ellen harcoló szövetségesek. Egyébként is szabadulni akart a napi aprómunkától, döntésével korántsem a viszonyokat felborító, hatalmi játék volt a célja. A miniszteri feladatok terhei elől egyszer már elmenekült Itáliába, visszatérve még egyszer igába hajtotta a fejét, de mostanra végleg elege lett a munkából. Goethe visszavonulása a politikától tette tulajdonképpen Weimart a német *Bildungsbürgertum* mitikus helyévé, s éppen ennek következtében fordult el nevezett polgárság a napi politikától.

A Weimar-mítosz kialakulásának harmadik összetevője Schiller odaérkezése volt, s ez nemcsak abból a szempontból bírt jelentőséggel, hogy Goethe végre rátalált arra a szellemi társra, akire oly régóta vágyott, hanem azért is, mert Schiller a napi politikától való elfordulás helyébe alternatív politikai programot ajánlott: a művelt polgár tudatosan vállalt politikael-lenességét. Az, hogy ez a program nem rekedt meg pusztán elméleti szinten, hanem a 19. század folyamán a társadalom széles köreiben visszhangra talált, a weimari viszonyokkal magyarázható. A hercegség

szerény méretei és a székváros csekély lélekszáma egyrészt gátolta a modern állam kialakulását, másrészt viszont kedvezett a nemesi-arisztokrata körök és a polgárság kulturális összefonódásának. Ennek volt tanúbizonysága, hogy Goethe és Schiller nemesiséget kapott, továbbá ennek az összefonódásnak köszönhető, hogy a weimari szellemiséget nemesek és polgárok egyaránt magukévá tették. E két társadalmi-kulturális réteg ilyen szoros kapcsolata nem jöhetett volna létre nagyobb tartományi székvárosokban; ott szigorúbban ügyeltek a kettő közötti távolságra, s az arisztokrácia azáltal, hogy tüntetően francia mintákat követett, élesen elhatárolódott a polgárságtól. Csak Berlin zsidó szalonjaiban – például Rahel Varnhagennél vagy Henriette Herznél¹⁴ – alakult ki hasonló jelenség, ezért sem meglepő, hogy a weimari klasszika itt talált legelszántabb és leglelkesebb híveire.

Az 1790-es évektől kezdve az arisztokráciának és a polgárságnak a kultúra szintjén való egymásra találása akár politikai alternatívaként is értelmezhető volt a Franciaországban zajló polgári forradalom ellenében. Az alternatíva annál vonzóbb lett a maga önmegvalósítást hirdető, emancipációs programjával, minél több erőszakos cselekményről érkezett hír a szomszéd országból. Schiller műve, *A levelek az ember esztétikai neveléséről* úgy is olvasható, mint a „nyugati példakép” forradalmi változatával szemben felmutatott állam- és társadalomfejlődés manifesztuma.¹⁵ A né-

met polgárság gondolkodásmódjának politikaellenes vonása a német klasszikában gyökerezik.

A németeknek ekkor ugyanis tapasztalniuk kellett, hogy politikai-történelmi késésben vannak szomszédaikhoz képest, ebből is adódott növekvő ellenszenvük a politika iránt, és az, hogy igyekeztek átértelmezni a helyzetet, vagyis az elkésettséget egyfajta fiatalságnak feltüntetni a megöregedett környezet elmentéteképpen. A politikaellenesség nemcsak vigasztalásul szolgált a politikai befolyás hiányára – ilyenkor mindig elő lehet hozakodni a német nyomorúság¹⁶ vagy a különutas fejlődés elméletével –, inkább arról volt szó, hogy a gondolkodók öntudatosan, a német identitás részeként, mint nemzeti értéket vállalták politika és kultúra szétválasztását. Weimarban nem kisebb igény fogalmazódott meg, mint hogy a németek mutassanak utat az emberiség kíváncsias fejlődése felé, olyan célt tűzzenek ki eléje, amely nagyobb és becsesebb, mint a politikai hatalom időleges megkaparintása vagy a hadi dicsőség, de amely nem éri be pusztán a napi szükségletek zökkenőmentes kielégítésével sem. Alapjában véve a történetfilozófia volt az, amely kezességet vállalt a németek jövőbeli nagyságáért, ennek az ígérete adott ellensúlyt a nyomasztó francia fölényrel szemben. A német nagyság megteremtéséhez pedig azt az antik kultúrát hívták segítségül, melynek példaértékűségét a francia *Querelle* megkérdőjelezte.

A német identitás meghatározása szempontjából oly döntő Weimar-mítosz nem képzelhető el a 18.

század derekán Franciországbán lezajlott vita nélkül, amelynek során Montesquieu és Voltaire határozott véleményt nyilvánítottak a „nemzeti szellemről”.¹⁷ Voltaire azt tartotta minden klasszikus kor jellemzőjének, hogy abban párhuzamos fejlődés figyelhető meg a ciklus politikai, gazdasági és kulturális életében, vagyis a kultúra is a hatalom csúcspontján virágzik a legszembetűnőbben, amint ez látható volt a Periklész kori Athénban, Augustus Rómájában vagy a XIV. Lajos korabeli Franciaországban. Montesquieu olyan alkotmányértelmezéshez kötötte a nemzeti szellemet, amelyben szoros egységben van valamely ország klímája, földrajzi fekvése és történelmi fejlődése, s ebből az egységből származik a mindenkori nemzeti identitástudat. Mindkét megközelítésben döntő szerep jut az ország történelmének és alkotmányos berendezkedésének.

A német klasszika ezzel ellentétes felfogást képviselt, és nemcsak az alapvető egyetértésen belül, bizonyos részletekben, hanem ami az egész gondolatmenetet illeti: alapállása az volt, hogy a politikai korszakok fejlődése és változása nem érinti, legfeljebb kedvezőtlen irányban befolyásolhatja a kultúra és a műveltség alakulását, hiszen a politikába fektetett energia éppen a kultúra fejlesztéséből hiányzik. Az alkotmány vizsgálatából sem vonható le semmiféle következtetés egy-egy nép kulturális színvonalára nézve, márpedig a német klasszikusok azon mérték le valamely nemzet értékét, hogy az mennyivel járult hozzá az emberiség kulturális fejlődéséhez.

A weimari eszmerendszer kialakulásában fontos szerepet játszott Johann Joachim Winckelmann, aki megkérdőjelezve az antikvitásról kialakult korabeli felfogást – vagyis hogy a görög és a római egységesen alkotja a klasszikus kultúrát –, Athén kultúráját a római fölébe emelte, és az előbbit tette meg követendő példaképpé. Ezzel a számtalan apró fejedelemségre darabolt Németország politikai nyomorúságát máris előnynek tüntethették fel, a kulturális felsőbbrendűséget megalapozó lehetőségnek, márpedig a kultúrában betöltött vezető szerep ugyebár értéke sebb, mint akárhány katonai diadal vagy a politikai hatalom kibontakoztatása. „Nemes egyszerűség, csön-des fenség” – erre a winckelmanni programra támaszkodva fordulhattak szembe a németek a francia és angol aufkléristákkal, és támaszthattak igényt arra a kulturális hegemoniára, amelyről másoknak épp azért kell lemondaniuk, mert a politikára és kereskedelemre vesztegetik erőiket.¹⁸

Amikor később aztán a forradalmi, majd a napóleoni Franciaország egyértelműen az ókori Rómát választotta politikai példaképéül, ez sarkalatos ellentétje lett annak a kulturális vezető szerepnek, amelyre a németek tartottak igényt. Schilleren és Hölderlinen kívül mások is közreműködtek ennek az igénynek a megfogalmazásában, de a németek elsőségét természetesen egyikük sem a többi nemzet rovására emelte ki, hanem csak mint az emberiségnek tett szolgálatot írta le. Elméletük bizonyos elemei

még Fichte *Beszédek a német néphez* című művében is megtalálhatók.¹⁹

Azzal, hogy a görög kultúra lett immár a példakép, a németek végre elszakadhattak a francia minta követésétől, amit addig oly lelkesen műveltek a német fejedelmi udvarokban és a hozzájuk kapcsolódó arisztokrata körökben. A régi görögök előtérbe állítása és rokonításuk a németséggel nemcsak a kultúrának adott sajátos súlyt a politikai hatalom ellenében, hanem hathatós fegyvernek bizonyult az addig vezető szerepet betöltő feudális körökkel szemben is, amelyeket a továbbiakban legfeljebb „civilizáltnak”, ám a „kultúra” szempontjából jelentéktelennek ítélték a szellemi élet tekintélyei.

Tehát a Weimar-mítosz jelentős szerepet kapott mind a belső, mind a külső frontokon, és megkezdhetette politikai hatásának kifejtését. A „Weimar” névvel fémjelzett német kulturális eszmény, amely nem Róma világhatalmi törekvéseivel, hanem Görögország szellemi hegemoniájával hirdetett rokonságot, egyszersmind alkalmas volt arra is, hogy helyet követeljen a polgárságnak a német társadalmon belül – s ebben burkoltan benne volt a nemeslevélre támasztott igény is.

A Weimar-mítosz azonban, a maga sajátos fejlődésparadigmájával, korántsem csupán a németség büszkén vállalt különutasságát és felsőbbrendűségét fejezi ki, de a mai napig kihívás a „Nyugat” önértelmezése számára, amely szerint nem a felduzzasztott politikai-katonai hatalom nagysága, hanem a demokrácia, az emberi jogok és a piacgazdaság meg-

felelő ötvözete a fejlettség igazi mércéje. Mindenekelőtt Herder közvetítő szerepének köszönhető, hogy először a szláv népeknél, később pedig az iszlám világban is kialakult az ezen alapokra épülő, harcos öntudat, amely sok szempontból hasonló a német entellektüelek önértékeléséhez, azokéhoz, akik fellázdak Franciaország kulturális és politikai hegemoniatörekvései ellen – némelyikük már az 1789-es forradalom előtt, más részük csak a forradalom erőszakos exportjának a hatására. A Weimar-mítoszt épp ezért egy olyan ellenzéki tudat sajátos német alakzatának tekinthetjük, amely a nyugati szomszéd gazdasági-hatalmi fölényével a szellemi mélységet szegezi szembe, a pillanatnyi civilizációs előnnyel pedig a több évszázadon átívelő kulturális fejlődést.

A mítosz ugyanakkor a francia forradalom kritikájaként is értelmezhető, s ez a kritika a párizsi eseményeknek nem annyira a közvetlen következményeire, mint inkább hosszú távú hatására vonatkozik. Edmund Burke történeti kritikája azt szűri le tanulságul, hogy a forradalom több értéket rombol le, mint amennyi újat teremt, tehát a mérleg veszteséget mutat. A német klasszikusok ennél sokkal radikálisabbak: nemcsak a politikai forradalmat vetik el, hanem a politikát is mindenestül, mint nehezen járható utat az ember önmegvalósítása vagy – weimari fogalmakkal élve – a humanitás előmozdítása felé.

A Weimarhoz kötődő mítosz mindenekelőtt válasz volt arra a *politikai* kihívásra, amelyet a francia forradalom jelentett: vajon követendő-e ez a példa

(ahogyan Georg Forster és a mainzi jakobinusok követték),²⁰ vajon „a gall kakas rikoltása” (Marx) forradalomra szólítja-e a németeket?²¹ Vagy van-e saját útjuk, amelyen haladva kikerülhetik a forradalom erőszakos cselekedeteit és rémtetteit? Akik a továbbiakban is – olykor elvakultan – ragaszkodtak „Weimarhoz”, kisajátítva azt a németiség számára, azok egyúttal választ is adtak vele a francia forradalom világraszóló kihívására, és ehhez nem a Barbarossa-mítoszt vették elő, amely hivatkozási alap lett volna a birodalom mielőbbi újraalkotásához, se nem a Hermann/Arminius-mítoszt, hogy háborúba szólítsák vele a népet, inkább arra használták a weimari klasszikát, hogy tükröt tartsanak vele a forradalom szükségszerű bukásának, annak a ténynek, hogy éppen saját céljait és ideáljait nem tudta megvalósítani.

A közvetlen politikát tekintve, az 1790-es évek derekán természetesen még senki sem állíthatta, hogy a franciák kudarcot vallottak volna, és amikor Goethe 1808-ban Erfurtban találkozott Napóleonnal, akkor nemcsak a kilengések megfékezője állt vele szemben, de a forradalmi eszme diadalmas örököse is. Csak hogy a forradalom bukását a weimariak nem a napi politika, hanem a történetfilozófia szintjén diagnosztizálták, a kultúra és a művelődés területén, mint hogy ezeket sokkal jelentősebbnek ítélték mindenféle politikánál. Miután ugyanis a forradalom szétzúzta az állam erőszakszervezetét, igen hamar kiviláglott, hogy az emberek (még) nem érettek az így nyert szabadságra – hogy a politikai áttörés, amellyel a for-

radalmárok dicsekedhetnek, a meghirdetett célok helyett újabb és újabb erőszakhullámhoz és terrorhoz vezet.

A politikai forradalom helyére a Weimar-mítosz az emberek kulturális nevelését állította, abból kiindulva, hogy az igazi szabadsághoz a kultúrán és a művelődésen át vezet az út. A német *Bildungsbürgertum*-nak már csak azért is Weimar lett az eredetmítosza és támpontja, mert a mítosz nem vonta kétségbe a francia forradalom céljait, csak átalakította és új köntösben vonultatta fel őket. A mítoszképzéshez ennek megfelelően hozzátartozott Schiller történetfilozófiai műveinek beható tanulmányozása, melyek vagy figyelmen kívül hagyták a forradalom politikai követeléseit, vagy alárendelték azokat az emberi nem önképzésének és művelődésének. Ami viszont minden bizonnyal a politikai forradalom módszereitől eltérő minták szerint valósul meg.

„Az ember felébredt hosszú tunyaságából és önámításából – így Schiller *Az ember esztétikai neveléséről* írott Ötödik levélben –, s erős szavazattöbbséggel követeli elveszíthetetlen jogainak helyreállítását. De nem is csak követeli. Innen és túl felkel, hogy erőszakkal vegye el, amiről úgy véli, jogtalanul tagadják meg tőle. Inog a természetes állam épülete, korhadttal alapjai engednek, s úgy tűnik, van fizikai lehetőség arra, hogy a törvényt ültessék a trónra, hogy az embert végre mint öncélt tiszteljék, és az igazi szabadságot tegyék a politikai kötelék alapjává.”²² Goethétől eltérően Schiller eleinte nagy reményeket fűzött a

francia forradalomhoz, később azonban búcsút vett attól az illúziójától, hogy a politikai forradalom lehet a haladás motorja. „Hiú remény! – folytatja. – Hiányzik a morális lehetőség, s a bőkezű pillanat olyan nemzedéket talál, amelyben nincs meg a fogékony-ság adománya.”²³ Ilyen értelemben foglalja össze a nagy francia forradalomról alkotott véleményét: „Ekként látjuk ingadozni a kor szellemét fonákság és nyersség, természetietlenség és pusztá természet, babona és morális hitetlenség között, s csak a rossznak az egyensúlya az, ami olykor még határokat szab neki.”²⁴ Ő maga inkább a kultúrának és a műveltségnek szánja a főszerepet, mert ezek szabadítják ki a dinamikus és etikus állam kényszerű béklyóiból az embert, hogy végül az esztétika államában legyen teljes mértékben önmaga. Csak itt, „az esztétikai látszat birodalmában teljesül tehát az egyenlőség eszménye, melyet a rajongó olyannyira szeretne a létezés szerint is megvalósulva látni”.²⁵

Ám a politika képtelen olyan állapotot megvalósítani, amelyben nem tűrik sem az előjogot, sem az egyeduralmat; az emberiség ideális állapota és az emberlét legfőbb kiteljesedése csakis az esztétika birodalmára korlátozódhat. De hogyan valósítható meg ez az elképzelés? Ennek a kérdésnek a megvitatása együtt jár azzal, hogy a Weimarban (és Jénában) összegyűlt költők és filozófusok kis csoportja elutasítja magától a politizálódott tömegeket, és a maga gyönyörűségére dolgozza ki a feltett kérdésre vonatkozó elméletet: „De létezik-e is a szép látszatnak ilyen álla-

ma, és vajon hol található? A szükséglet szerint létezik minden finoman hangolt lélekben, ám ténylegesen, éppúgy, mint a tiszta egyházat és a tiszta köztársaságot, csak néhány válogatott körben találhatjuk meg alkalmasint, ahol nem idegen erkölcsök szellemtelen utánczása, hanem a saját szép természet irányítja a viselkedést, ahol az ember merész egyszerűséggel és nyugodt ártatlansággal jár a legbonyolultabb viszonyok között, s nem kell sem idegen szabadságot sértenie, hogy a magáét érvényesítse, sem méltóságát elvetnie, hogy kellemet mutasson.”²⁶

Logikusan következik mindebből, amit Schiller *A német nagyság* című, torzóban maradt költeményének előtanulmányában ír: „Szabad-e a németnek e pillanatban, midőn dicstelenül távozik könnyeket hullató háborújából [...] szabad-e nevére büszkének lennie, szabad-e örövendenie neki? [...] Igen, szabad! A német birodalom és a német nemzet két különböző dolog. A németiség fensége sohasem fejedelmei fejét övezte. A német a politikától elválasztva alapozta meg a maga értékét, és ha elbukna is az imperium, a német méltóság akkor is csorbítatlan maradna. Erkölcsi nagyság az, mely a kultúrában lakozik.”²⁷

Nem sokkal ezután Napóleon valóban felszámolta a birodalmat. Ekkor kapott jelentőséget az, hogy Schiller a nemzet kulturális öntudatát elválasztotta a birodalom politikai valóságától, s hogy a régi rend felbomlása nyomán támadt űrt betölthette Weimar mítosza. Ez a mítosz akkor sem halványult el, amikor 1871-ben újjáteremtették a birodalmat, sőt ezután

arra szolgált, hogy olyan kulturális dicsfényt kölcsönözzön az új uralomnak, amelyet az hatalmi eszközökkel nem teremthetett magának. A Weimar-mítosz tehát tulajdonképpen mindig is hézagpótló és kiegészítő szerepet töltött be a németek politikai eszmérendszerében. Főleg olyankor hivatkoztak Weimarra mint pusztán belső, szellemi szinten létező birodalomra, amikor ebek harmincadjára jutott a valós politikai rendszer.

A Weimar-mítosz természetesen nem csak a hatalmát gyakorló állam bírálatára alkalmas, s arra, hogy ennek helyébe megteremtse a kulturális állam fogalmát. Schiller nem azért favorizálja az esztétikumot, mert a politika sok mindenre nem tud megoldást adni, hanem mert tisztában van a polgári társadalomban egyre előrehaladottabb munkamegosztás következményeivel: az egyén szétdarabolódásával és töredezettségével. Itt válik utópiává a mítosz. Rousseau a munkamegosztó társadalomban élő s pusztán az egyes funkciók ellátására lefokozott ember „széttöredezettségét” még azzal vélte gyógyítani, ha lemondunk a haladásról, és a társadalmi fejlődés korábbi szintjére visszatérve felleljük magunkban a teljes embert. Nem így Schiller: ő a haladás elutasítása helyett a játékot választja, amelynek során „minden valóságos elveszti komolyságát, mert kicsivé válik, és az érzettel találkozván a szükségszerű leveti komolyságát, mert könnyűvé válik”.²⁸ A polgári társadalom uralkodó elemei: a valóságos és a szükségszerű, a játék során vi-

szonylagossá válnak, és ebből a felismerésből fakadnak azok a schilleri mondatok, amelyek a mai napig visszhangra találnak bennünk: „Mert, hogy egyszerre kimondjam végre, az ember csak akkor játszik, amikor a szó teljes jelentésében ember, és csak akkor egészen ember, amikor játszik.”²⁹

Ne akarjuk eldönteni, hogy vajon Schiller olyan jelentőséget szánt-e a játéknak és a szép jelenségek világának, mintha ezek készítenék elő a terepet a társadalmi rend sikeres megváltoztatásához, vagy ellenkezőleg: ezen elmélet mögött sem rejtőzött más, mint hogy teljességgel elutasította a politikát. Mindenesetre a kortársak mindkét értelmezésbe belekapaszkodtak: egyesek ragaszkodtak a vélt politikai mondanivalóhoz, s az esztétika felé tett fordulatot úgy tekintették, mint előgyakorlatot, hogy Schiller azután teljesebb vértetben térhessen vissza a politikához. A többiek viszont – és a *Bildungsbürgertum* mítosza elsősorban őket érintette meg – a játékban és a szép jelenségek világában azt látták, hogy Schiller valóban hátat fordít egy olyan politikának, amelytől elválaszthatatlanok a hatalomért és az előnyökért vívott harcok. Azoknak az olvasatában, akik a politika előkészítőjeként és útmutatójaként értelmezték az esztétikát, továbbra is az egész emberiségnek szólt az emancipációra való felhívás, míg azok, akik az esztétikai játszadozásban a politika és a hatalmi harcok alternatíváját látták, az ember átfogó kiteljesedését csak egy bizonyos társadalmi réteg képviselőitől, a műveltség hordozóitól várták volna el. Az a fölény-

érzet, amely a *Bildungsbürgertum* köreiben terjedt el, nem politikai hatalmon vagy anyagi tehetőségen alapult, hanem azon a műveltségen, amely az embert a szó nemes értelmében emberré teszi. Aki ennél kevesebbel érte be, az elkötelezte magát a középszerűségnek. Így lett „Weimar” a társadalmi megkülönböztetés eszköze.

Am ami a klasszika értelmezésében egy ideig két, egymást kizáró vélekedésként volt jelen – mint felhívás a politikai cél más úton való megközelítésére, illetve mint a politika elvi elutasítása –, az bizonyos feltételekkel olyan ötvözetet is alkothattott, amelynél robbanékonyabbat aligha lehet elképzelni. Aki ezt megsejti, az már megint csak Heinrich Heine. Amikor az 1830-as években a politikát és a kultúrát egymással szembeállítva írja le a német-francia viszonyt, akkor azt Herdertől és a klasszikusoktól gyökeresen eltérően látja, merthogy a franciáknál egyfajta politikai-kulturális megújulás lépett a harcias hódító szellem helyébe, míg a németeknél a kultúra békés fejlődése renyhe kvietizmusba torkollott. Ez a kvietizmus pedig nem más, mint a biedermeier elmaradottság melegágya. Heine azonban nem elégszik meg azzal, hogy szembeállítja egymással a forradalmat csináló franciát a hálósipkás német Michellel, odáig élezi az ellentétet, hogy a német filozófia következményeivel összevetve egyenesen ártalmatlannak ítéli a politizáló Franciaországot: „Az éjszaka szellemei állítólag megrettennek, ha megpillantják egy hóhér kardját – hát még hogy megrettennek, ha valaki

A tiszta ész Kant-féle kritikájá-t tartja az orruk elé! Ez a könyv maga a kard, amellyel kivégezték a deizmust Németországban.” Hogy rávilágítson a következményekre, Robespierre-rel hasonlítja össze Kantot: „Először is mindkettőben megtaláljuk ugyanazt a kérlelhetetlen, metsző, földhözragadt becsületességet. Azután mindkettejüknek ugyanolyan tehetségük van a bizalmatlanságra, csakhogy míg egyikük gondolatok iránt bizalmatlan, és ezt kritikának nevezi, addig a másik az emberekben nem bíz, és ezt republikánus erénynek mondja. Azonban mindketten a nyárspolgár tökéletes megtestesítői – a természet arra szánta őket, hogy kávé és cukrot mázsáljanak, soruk azonban úgy akarta, hogy másféle dolgokat mérickséljenek, és egyiküknek egy királyságot, másikuknak egy Istent helyezett mérlege serpenyőjébe...”³⁰

A francia forradalmárok és a német filozófusok összehasonlítása – Heine az utóbbiak közül Kanton kívül csak Fichtét és Schellinget említi, de bátran idesorolhatná Schillert is – végül is visszahelyezi jogába a Winckelmann és Herder alkotta sorrendet, mert bár egy ideig a politikailag aktív franciáknál volt az előny, a világtörténelemre mégiscsak a kultúra – jelen esetben a filozófia – gyakorol nagyobb hatást: „Kár aggódnotok, ó, német republikánusok. A német forradalom nem lesz enyhébb vagy szelídebb azért, mert Kant kritikája, Fichte transzcendens idealizmusa, sőt a természetfilozófia is megelőzte. E doktrínák forradalmi erőket idéztek fel, melyek csak a napot várják, amikor kitörhetnek, s a világot szörnyülkö-

déssel és csodálattal tölthetik el. [...] A gondolat megelőzi a cselekvést, mint a villám a mennydörgést. Persze, a német dörgés német, nem túl mozgékony, s kissé lomhán közeledik. De eljön egyszer, s ha olyan dördülést hallotok, amilyen a világtörténelemben sosem volt még, tudjátok meg: a német dörgés célba ért.”³¹ E sorokban már feldereng a Marx és Engels által szorgalmazott forradalom előérzete, de Heine mintha a nemzeti identitássteremtés módozatát is kigúnyolná itt, pontosítva: a németek majd jól fel-tankolnak kulturális öntudatból, hogy aztán kiterjeszthessék politikai-katonai hatalmukat Európára. Ennek az eseménynek mintegy ikonszerű sűrítőménye Anton Werner képe: *Beszállásolás Párizsban*, amelyen az 1870/71-es hadjárat német katonái láthatók egy tágas francia otthonban. Pizkos csizmájukról látszik, hogy egyenesen bevetésről jöttek. Egyikük odaült a zongorához, játszik rajta, egy másik énekel, a többiek hallgatják. A kultúra tehát a csatamezőn is győzött, és bevonult a civilizáció termeibe.

Goethe a cselekvés mércéjének megállapításakor Schillernél jóval nagyobb hangsúlyt fektetett a humanitás eszméjére, ami később abba a gyanúba keverte, hogy sem nemzeti, sem politikai gondolat nem vezérli – nem úgy, mint Schillert, akit már nem sokkal halála után a nemzet költőjévé avattak. Az ő darabjai, amelyek magasröptű politikai tervekről és azok nehezen kivívott sikeréről vagy drámai kudarcáról szóltak, a napóleoni hadjáratok, majd a felszabadító

háborúk korában sokkal jobban megfelelték a kor-szellemnek, mint Goethe minden élethelyzetben megnyilvánuló letisztultsága. Ám Goethe is hozzájárult a német nemzeti identitás megteremtéséhez, amennyiben Justus Möser tisztelőjeként, a maga sokoldalú politikai-kulturális munkásságával annak nyomdokaiba lépett. Conrad Wiedemann véleményéhez csatlakozva³² a kompromisszumkész és hagyományhű Götz von Berlichingenben a német liberalitás megtestesítőjét láthatjuk, Wertherben a vidéki elszigeteltség áldozataként veszélyes önszuggesztióra hajló, fiatal zsenit, Wilhelm Meisterben a színházzal való találkozás hatására emancipálódó művelt polgárt, végül pedig Faustban a társadalomtól elforduló, rögeszmésen mindenhatóságra törő, saját szellemi határait feszegető tudóst.³³ Goethe teremtette meg a „tipikus német”-nek legalább ezt a négy típusát, melyek sztereotípiául kínálóznak a külső szemlélőnek, s melyekkel maga a német ember szívesen azonosul.

Természetesen el kellett telnie némi időnek ahhoz, hogy az önazonosságát kereső művelt német polgárdioszkuroknak lássa Goethét és Schillert, ahelyett hogy kijátszaná őket egymással szemben.³⁴ A Weimar-mítosz akkor érlelődött ki teljesen, amikor Goethét és Schillert az Olümposz lakóivá nyilvánították, és viszonyukat mint gyümölcsöző barátságot iktatták kánonba. Döntő lépés volt efelé, hogy kiadták levelezésüket, amely ékesen bizonyította közös erőfeszítéseiket, hogy választ találjanak az emberiség nagy

kérdéseire,³⁵ valamint az, hogy 1857. szeptember 4-én az udvari színház előtt leleplezték Ernst Rietschel emlékművét, amely együtt ábrázolja őket, mint akik közösen törekszenek a költői babérkoszorú elnyerésére.³⁶ E szoboravatás után lettek Németországban költők és filozófusok is emlékműképesek. Korántsem volt ez magától értetődő egy olyan korban, amelyben tulajdonképpen csak uralkodóknak és hadvezéreknek járt ki ez a tisztesség. A *nemzeti emlékmű* fogalma tehát eredendően a weimari dionszkurokhoz kapcsolódott, s ez jól példázza, milyen nagy jelentőségre tett szert a művészet és kultúra a német önértékelés számára, jelzi egyúttal azt a nemzeti büszkeséget is, amelyet a weimari klasszikusok alkotásai ébresztettek a németekben az elmúlt időszakban. Weimarban testesült meg a német *kultúr-nemzet* fogalma, olykor mint fennhéjázó megkülönböztetés, olykor csak párba állítva a francia *államnemzettel*. Hogy a kettős emlékmű lett a német nemzeti eszme ikonszerű megjelenítése, egyúttal azt is bizonyítja, hogy a németek korántsem vonzódnak annyira a harciassághoz, mint ahogy általában hiszik róluk. Nem véletlenül ismerték el Rietschelről, hogy ő alkotta meg Németországban „az egyik legkevésbé hivalkodó, legeredetibb és legrokonszenvesebb emlékművet”.³⁷

A Weimar-mítoszban így tehát két dolog találkozik össze: egyrészt a francia mintaképpel szemben nyilvánított kulturális függetlenség, amit büszke önérzettel nyugtázott a művelt polgári réteg, és ami a 19. század végétől a német identitás szerves alko-

tóeleme lett – a szociáldemokrata köröket is ideértve –, másrészt a művészetnek és kultúrának a politika alternatívájaként való elismerése, vagyis az a gondolat, hogy a kultúra sokkalta nagyobb értéket képvisel, mint a politika, amit ennek következtében megvetéssel sújtottak, és amiről még Bismarck sem átallotta kijelenteni, hogy kedvezőtlen hatással van az emberi jellemre. Ez a kettős narratíva volt hát a német polgárság alapvető hitvallása, és Weimar nyomta rá a hitelesítő pecsétet. A mítosz legfőbb érdemének azt kell tartanunk, hogy nem kezdhették ki sem politikai csalódások, sem katonai vereségek, sőt csak újabb erőt merített belőlük. A 20. század német történelmét át- meg áthatja a Weimar-mítosz.

Természetesen megvolt az ára annak, hogy ez a kisváros olyan kiemelt szerephez jutott a 18–19. század fordulóján: óhatatlanul hajlamos lett rá, hogy műzeumnak tekintse saját magát, s ez megfigyelhető volt már az 1820-as években is, amikor pedig még élt Goethe. A jelenhez képest a múltra helyeződött a hangsúly, a mítosz a legjobb úton járt afelé, hogy befagyassza az idő folyamát, és hozzábilincselje a jelent ahhoz az aranykorhoz, amelyben Weimar utcáin és terein még istenek vegyültek a halandók közé. A város tehát belemerevedett az áhítatos emlékezésbe, s nem változtatott ezen az „ezüstkor” sem, amelyben Weimar a zenei újítók központja lett, kezdve Liszt Ferentől – akinek néhány évig itt volt az állandó lakhelye – Richard Wagnerig és Richard Straussig, ők ugyanis szintén el-ellátogattak ide.³⁸ A mitikus dics-

fény olyanokat is vonzott, akik különben aligha tértek volna be a városba, némelyek tartósan meg is telepedtek Weimarban. Így például Nietzsche is itt töltötte életének utolsó három évét – igaz, már elborult elmével³⁹ –, valamint hosszabb ideig itt élt Harry Kessler gróf, aki a képzőművészeti avantgárdnak szeretett volna otthont teremteni Weimarban – valameddig sikerült is idekötnie a Bauhaus-mozgalmat.⁴⁰ Mindez azonban hosszú távon kudarcot vallott, illetve a nemzeti-konzervatív körök olyan eszméket honosítottak meg a városban, amelyek idegenek voltak Weimar eredeti szellemétől. Kezdődött ez már Nietzschevel, akinek életművét nővére, Elisabeth Förster és az ő filozófiában jártas, készséges munkatársai meghamisították, s végződött azzal, hogy a Bauhaus Dessauba költözött. Weimarban a 20-as évektől nemzeti-konzervatív, később pedig nemzetiszocialista csoportosulások lettek hangadók.⁴¹

A 19. század végére ugyanis súlyos következményekkel járó hasadás vált érzékelhetővé a Goethe és Schiller körül kialakult kultusz nemzeti-konzervatív érzelmű hívei között: az egyelőre még túlnyomó többség szemében Weimar bizonyíték volt arra, hogy Németország fölényben van Európa többi népével szemben, s így is ápolták a klasszikusok örökségét – fiatal írók és publicisták egy csoportja viszont, köztük nem egy a *völkisch* eszmék hatására, szembefordult velük, nem elégedve meg pusztán az örökség őrzésével. Meghirdették a weimari szellem újjáélesztését. A német kultúra megújítását értették ezen, és élesen

szembefordultak a korszak avantgárd művészeti irányjaival.⁴² Határozottan elutasították a művészet és a kulturális élet nemzetközi áramlatait, és megalkottak egy olyan német kultúreszményt, amely a politikai mozgósítást és a népi megújulást kívánta szolgálni.⁴³ Goethét kívánták mindenekelőtt bevetni az internacionalizmus, az avantgardizmus és a kozmopolitizmus ellen vívott harcban. Ehhez használták fel a mítoszok övezte Weimart, hogy felhívják magukra a figyelmet, amit ugyanakkor el akartak terelni a jobboldali pártok folyamatos viszálykodásáról. A népi-nemzeti forradalom meghirdetéséhez Weimar volt a legjobb cégér.

Általánosan elterjedt és korántsem csak a jobboldalra jellemző igény volt a századfordulón egyfajta, a kultúrából származó újjászületés.⁴⁴ Kézenfekvő módon kapcsolták ezt a vágyat a Weimar-mítosz magvához, bár feszültségek is támadtak ekörül, mint ahogy az politikai mítoszoknál gyakran megfigyelhető: míg az egyik oldal, mintegy eloldozva a mítoszt születési helyétől, a német klasszikusok humanista eszményére, a művelődéssel történő önévelésre helyezte a hangsúlyt, addig a Weimarhoz elszántan ragaszkodók a hely szellemére hivatkoztak, és tiltakoztak az ellen, hogy elvonatkoztassák a helytől az eszmét. Az, hogy Weimar városa a politikai jobboldal szimbóluma lett, nem magával a mítosszal hozható összefüggésbe, hanem azzal, hogy a baloldal inkább urbanus kötődésű volt, és a nagyvárosokra, elsősorban Berlinre koncentrálódott,⁴⁵ míg a jobboldal a vidéktől

várta az újjászületést, tehát magától értetődő módon Weimart választotta a mozgalom központjául.

A századforduló óta Nietzsche kultusza is társult itt Schilleréhez és Goetheéhez, és minthogy a „költő-filozófus” a weimari Silberblick villában töltötte utolsó éveit, ebben az épületben kapott helyet a Nietzsche-archívum.⁴⁶ Valójában nem az igazi életműről volt szó, hanem arról, amire Elisabeth Förster-Nietzsche, valamint munkatársai, Peter Gast és Alfred Baeumler kifuttatták: ez pedig a hatalom akarásáról szóló kijelentések gyűjteménye volt. E passzusok kiválóan illettek a kulturális újjászületés programjához, hiszen a hanyatlásnak, amelyet könnyű volt azonosítani az Elisabeth Förster és társai által feltálatlalt nietzschei elmélettel, ugyancsak kulturális okai voltak: ez pedig a részvét és a ressentiment-morál eluralkodása az erős emberen, akinek ettől rossz lesz a lelkiismerete és gyengévé válik.

E csoportok miatt vált Weimar minden új irányzat elutasításának összefoglaló jelképévé, minthogy az itteni elit nemcsak az avantgárd ellen lépett fel, de antiurbánus, antikapitalista és antiszemita felfogást is hirdetett, bár e nézeteket nem minden kör képviselte egyenlő mértékben. Nagyjából három irányzat vált uralkodóvá: az ókonzervatívoké, az ifjú konzervatívoké és a különféle *völkisch* csoportoké. Az ókonzervatívok hitvallását Rudolf Huch már a század végén így foglalta össze: „Több Goethét.”⁴⁷ A nemzeti megújulás ezen irányzatának legjelentősebb képviselője az elzászi Friedrich Lienhard volt, aki Weimarba tele-

pülése után hatkötetes antológiát adott ki *Utak Weimarba* címmel. A megfelelő körökben „a németek kulturális Bibliája” néven emlegették a művet. Lienhard számára Weimarban összegződik a teljes német kultúra és vallás, amit épp ezért az „Akropolisz, Golgota és Wartburg” szimbolikus háromságában foglal össze – a német klasszika görögségeszményétől kezdve a keresztény áldozat- és megváltáseszmen át a közeli Wartburgig, ahol is német alakot öltött a kereszténység.⁴⁸ Lienhard testesítette meg azt a fajta Goethe-kultuszt, amely ellen az ifjú konzervatívok már berzenkedtek. Julius Langbehn, a „Rembrandt-német” már 1890-ben óva intette híveit: „A Goethe-tisztelet lehet istentisztelet, ám könnyen válhat bálványimádássá is.”⁴⁹

Sokkal radikálisabb volt Ernst Wachler, befolyásos *völkisch* és *völkisch*-vallásos folyóiratok munkatársa, az újpogányság egyik legharsányabb „teológusa”, aki saját szája íze szerint kapcsolta össze Goethét és Schillert, Wagnert és Nietzscht, és aki a színjátszás eszközeivel igyekezett megújítani a németek erkölceit. E célra erdős hegyvidékeken alakított ki az ősi germán gyűléshelyekre (*thing*-ekre) emlékeztető színpadokat, ahol is egységben óhajtotta látni a természetet és a művészetet, a népi vallást és az erkölcsi erőt. Wachler a Weimar-Bayreuth kulturális tengely megteremtését szorgalmazta, s nemcsak azért, mert

* Játék a *Goethe-Dienst-Gottesdienst-Götzendienst* szavakkal. (A ford.)

nagyra tartotta az ünnepi játékok eszméjét, hanem mert meg szeretne volna nyerni a Bayreuthban hangadó népi-nacionalista körök támogatását.⁵⁰ Harmadikként említsük még meg Adolf Bartelst, a kor népszerű irodalomtörténészét, aki meggyőződéses antiszemita volt és Goethe németiségének buzgó hirdetője. Ő mindenekelőtt azzal kívánta „szolgálni” a Weimar-mítoszt, hogy védelmébe vette hősét azok ellenében, akik Goethében az „imádott humanizmus” képviselőjét tisztelték. Bartels a maga részéről szívesen megfeledkezett volna az *Iphigeniá*-ról és a *Tassó*-ról, de már telivér német műveknek ismerte el a *Werther*-t és a *Faust*-ot, melyeket épp ezért minden igaz honfitársának figyelmébe ajánlott. Goethe legnémetebb művének mindazonáltal a *Götz von Berlichingen*-t tartotta, mert abban mutatkozik meg, úgymond, a legteljesebben a német szellem, a német erő és a német kedély. Miközben Bartelsnak a *Wilhelm Meister* németté csiszolásával némi gondjai akadtak, magabiztosan írhatta a *Faust*-ról: „Ez minden német művek közül kétségtelenül a legjelentősebb, mi több: az egész világirodalom legnagyobb alkotása.”⁵¹

Hasonló hangnemben szólt Goethéről 1937-ben, a Német Ifjúság Weimari Ünnepi Játékain Baldur von Schirach, a Hitlerjugend vezetője, mondván: még mindig hallani „filisztorsopánkodást” amiatt, hogy a német ifjúság újólá Goethe köré gyülekezik. „Miközben a legjobbak elszántan harcoltak a nemzeti létünket megalapozó politikai közösség megteremtéséért, ők [a konzervatív goetheánusok] aszott

mutatóujjukat felemelve intettek bennünket, nehogy pótolhatatlan kulturális értékeket hagyjunk törekvéseink árán odaveszni. [...] Most majd újra hallatnak magukról ezek a búsképű lovagok, a szellem bajnokai, és jajveszékelní kezdenek a fiatalok kulturátlansága miatt, akik egyenruhában merészelnek e város kövezetére lépni, holott azt, egyesek véleménye szerint, csak filológusok felszentelt sarui érinthetnék.”⁵² A *völkisch* körök jól előkészítették a talajt ahhoz, hogy Weimarban 1933 után Goethére is ráhúzzák a barna inget – Németországban az Ilm-parti város a legelsők között volt, ahol a nácik átvették a hatalmat, minthogy már előzőleg is otthonra talált falai között a mozgalom.⁵³ Mindeközben Schiller valamiképpen háttérbe szorult: nem tudni, mi okból, de róla sokkal kevesebb szó esett, mint barátjáról. Bár nyilvánosan továbbra is együtt ünnepelték a dioszkurokat, a mítosz mégis szinte kizárólag Goethét övezte.

1919 februárjában azonban még másfajta, ez esetben politikai-demokratikus értelmezést nyert a Weimar-mítosz, amennyiben a klasszikus örökségre támaszkodva alapították meg az új Németországot, ezúttal nem a fejedelmek szövetségeként, mint 1871-ben Versailles-ban, hanem mint köztársaságot. A névadó várost nem annyira a mítosz vonzereje tette alkalmassá kitüntetett szerepére, inkább kedvező fekvése, valamint tágas színháza, amely megfelelő helyszín volt az újonnan megválasztott nemzetgyűlés számára. Míg ugyanis Berlinben és más nagyvárosokban

forradalmi megmozdulásokra lehetett számítani, a tü-
ringiai várostól könnyű volt távol tartani a megbízha-
talan elemeket, itt zavartalanul és nyugodtan tanács-
kozhattak a képviselők. Szempont volt az is, hogy a
Németország déli és nyugati tartományaiból érkezők
így elkerülhetik Berlint, amely ekkor még szálla volt
a szemükben mint a Hohenzollern-dölyf és a porosz
militarizmus jelképe. Helyszínként persze számba
jöhetett volna más város is, például Frankfurt, ahol az
új köztársaság csatlakozhatott volna a Szent Pál-
templomban megtartott nemzetgyűlés hagyományá-
hoz, de a Majna-parti várost ipari központok vették
körül, ahonnan könnyűszerrel vonulhattak volna for-
radalmi munkáscsapatok Frankfurt központjába.
Azonkívül ebben a városban kötötték meg az 1870/71-
es német-francia háborút lezáró békét, így jelképileg
is elhibázott lett volna innen kezdeményezni a Fran-
ciaországgal való megbékélést. Brockdorf-Rantzau
gróf külügyminiszter meg volt győződve róla, hogy
Weimarból sokkal kedvezőbb békefeltételeket érhet-
nek el. Ezzel jóval túlértékelt a mítosznak a nyugati
szövetségesekre gyakorolt hatását, ők ugyanis vál-
tozatlanul csak a saját céljaikat és érdekeiket tartották
szem előtt, és tökéletesen hidegen hagyta őket, hogy a
vesztes németek irodalmuk nagyjaira apellálnak. A ver-
sailles-i döntéseken Weimar mítosza jöttányit sem vál-
toztatott, s a fiatal köztársaság számára ez a békekötés
volt az első súlyos tehertétel.

A második, nem kevésbé súlyos megterhelést az
jelentette, hogy a köztársaság nem talált hosszú távra

megbízható rétegeket, amelyek támogatták volna a
két szélsőség, a hátratekintő jobboldal, mely a letűnt
császárságot és a fejedelmi házakat siratta, és a for-
radalmi baloldal között, amely viszont a bolsevik
példa nyomán alapjaiban szerette volna felforgatni
Németországot. Ennek megfelelően republikánusok
nélküli köztársaság, és demokraták nélküli demokrá-
cia született. Bár a nemzetgyűlést biztonsági okokból
hívták össze Weimarba, és nem a mítoszra való tekin-
tetel, Friedrich Ebert nem mulasztotta el ezt sem
felidézni az alkotmányozó német nemzetgyűlést
megnyitó beszédében, mintegy az új köztársaság
legitimálására.⁵⁴ Igyekezett egybeszőni a folytonos-
ság, a szakítás és az újrakezdés fogalmait, s ehhez
nagyon is kapóra jöttek a klasszikusok, különösen
Goethe. Talán abban reménykedett, hogy sikerül a
liberális polgárságot is bevonnia a weimari koalíció-
ba, ahogyan a szociáldemokratákból, a katolikus
Centrum-pártból és a Német Demokratikus Pártból
alakuló szövetséget nevezték.

„A német nép szabad, szabad is marad, és minden
eljövendő időkben maga fogja magát kormányozni –
jelentette ki mindjárt bevezetésképpen. – Ez a sza-
badság az egyetlen vigasz, ami a német népnek meg-
maradt, az egyetlen fogódzó, amelybe kapaszkodva
kivergődhet a háború és a vereség véres mocsará-
ból.”⁵⁵ Hangsúlyozta, hogy nem a forradalom felelős
a vereségért, hanem éppen a forradalommal legyő-
zött militarizmus; hivatkozott Wilson amerikai elnök

14 pontos nyilatkozatára, és ezt idézve arra szólította fel a győztes hatalmakat, hogy méltányos békét kössenek Németországgal: elvégre véget vetettek a militarizmusnak, a császár lemondott – nem lenne helyénvaló, hogy nyomorba és ínségbe taszítsák a német népet. Főképp attól óvta a győzteseket, hogy a győzelmet és a vereséget becsületbeli ügyé tegyék. „Ne állítsanak olyan sorsdöntő választás elé bennünket, hogy vagy gyalázat, vagy éhhalál. Egy szocialista népi kormánynak is kötelessége, sőt annak kötelessége csak igazán ragaszkodni a jelszóhoz, hogy: Mindent elveszíthetünk, csak a becsületünket nem!”⁵⁶ Ezután a népek önrendelkezési jogára hivatkozva követelte azt, amit az osztrák nemzetgyűlés már megszavazott: Németország és Ausztria egyesülését egy nagynémet köztársaságban. Mert amit 1866-ban erőszakkal kettészakítottak, az most legyen újra eggyé: „Ne válasszon el bennünket határsorompó többé. Testvérek népe, egységes nemzet leszünk!”⁵⁷

Ezzel a Schiller *Tell Vilmos*-ából vett, kissé megváltoztatott idézettel⁵⁸ fordult Ebert első ízben a weimari klasszikusok felé. Miközben elsősorban a napi aktualitásokat vette sorra, beszédében óvatosan megpendítette a mítosz témáját is, hogy végül politikai szimbólumként használja fel az új köztársaság legitimációs megalapozására: „Gondterhelten tekint reánk a jövő. Mi mégis bízunk, mindenekelőtt a német nemzet törhetetlen alkotóerejében. A német nagyhatalom mindörökre a múlté. Számunkra a porosz hegemo-

nia, a Hohenzollernek hadserege, a csillogó véderőre* támaszkodó politika elveszítette minden vonzerejét. S mert 1918. november 9-éje 1848. március 18-ához kapcsolódik [ekkor tört ki Berlinben a forradalom], nekünk itt, Weimarban le kell mondanunk az imperializmusról az idealizmus, a világhatalomról a szellemi nagyság javára. A vilmosi korszak pusztán felszínes ragyogását kiválóan jellemzik Lassalle szavai, aki szerint e külsőségek fölött darvakként húztak el a magasban a klasszikus német költők és filozófusok. Itt az ideje, hogy újra Weimar, a nagy költők és filozófusok szelleme töltse be az életünket. A nagy társadalmi problémákat oly módon kell megoldanunk, ahogy Goethe ragadta meg őket a Faust második részében és a Wilhelm Meister vándoréveiben: ne kalandozzunk el a végtelenbe és ne vesszünk bele az elméleti vitákba. Ne habozzunk, ne ingadozzunk, átható pillantással mérjük fel, józanul a helyzetet, és szilárd kézzel lássunk neki a gyakorlati tennivalóknak!”⁵⁹

Ebert elhatárolódott a császári korszaknak pusztá ontomjénekezésben kimerülő Weimar-kultuszától, helyette azt követelte, hogy a napi problémák gyakorlati megoldásához használják fel a klasszikusok műveiből leszűrt tanulságokat. Ugyanakkor a nemzeti kultúra egyesítő erejére és tekintélyére hivatkozott – kívánatos lenne, ha az uralkodói legitimitás és a császárság alapjául szolgáló „dicső” hadsereg helyett

* Schimmernde Wehr – II. Vilmos nevezte így a hadiflottát egy beszédében. (A ford.)

a nemzet kultúrája venné át a jövőben a vezető szerepet.⁶⁰ Ebert, miután felismerte, hogy az új köztársaságnak integratív vezéreszmére és tekintélyteremtő aurára van szüksége ahhoz, hogy elnyerje a német lakosság többségének elismerését és tiszteletét, Weimart és a nemzeti klasszikusokat hívta segítségül. Ha elfogadjuk, hogy a Weimar-mítosz magva a politikától, legalábbis a hatalmi harctól való elfordulás volt, akkor Ebert éppen hogy újra bevonta a politikába a mítoszt, amikor megerősítésül reá hivatkozott. Ám hamarosan nyilvánvaló lett, hogy sem Weimarból, sem Goethéből vagy Schillerből nem árad a reményeknek megfelelő integráló erő. Bár a különböző pártok sűrűn éltek a klasszikusok megidézésével, de oly sokféle, sőt nemegyszer homlokegyenest ellentétes értelmezésben, hogy abból semmiképpen sem lehetett közös alapot építeni.

Lehet, hogy csak azért nem, mert éppen akkor nem akadt a weimari klasszikusoknak olyan tekintélyes értelmezője, aki élvezte volna a művelt emberek többségének csodálatát, és aki fellépésével megadta volna a köztársaságnak a nyilvánvalóan hiányzó fundamentumot. Ismerve Thomas Mann önértékelését, érthető, hogy különleges kapcsolatot érzékelt Goethe és saját maga között, a jelek szerint pedig tudatában volt a feladatnak, mert néhányszor felemelte szavát politikai céllal Weimar és Goethe nevében, a köztársaság és a demokrácia megszilárdításának reményében. Amikor Goethe halálának 100. évfordulójára újra megnyitották a frankfurti szülőházat, ünnepi beszé-

dében Mann a kulturális emlékezetre hivatkozott, mint ami orvosolhatja a jelen és a jövő bajait. „Jó, ha bátran belevetjük magunkat a jövőbe, de annak a népnek, amely jövőjét nemcsak elviselni, de tudatosan alakítani is akarja, egy olyan gondolkodó népnek, mint a német, szüksége van legmagasztosabb múltjának emlékeire is.”⁶¹ Thomas Mann Goethe mítoszának felhasználásával szeretne önbizalmat önteni a németekbe, de nem elégszik meg ennyivel. Az a „valóban ökumenikus” figyelem, amely – szerinte – Goethe halálának 100. évfordulóját övezi, csak azt tanúsítja, hogy „ez az 1932. év [...] a német emberek és a német kultúra örömteli éve lesz”. „A vele járó önbizalom-erősödés igazán hasznára lehet egy olyan szenvedő népnek, mint a német.”⁶² A Goethe iránt ez alkalomból megmutatkozó lelkesedés szól mindazoknak a németeknek, akiknek a kultúrnemzet fogalma jelent valamit, és azt bizonyítja, hogy „egyszer, egy nagyszerű, boldogító pillanatban a németiség szeretetre, igenlésre, csodálatra, teljes megértésre indította maga iránt az egész világot”.⁶³ Thomas Mann mindezt politikai üzenetnek is szánta: a szörnyű háború után a németek Goethevel és Goethe által szerezték vissza a népek elismerését és megbecsülését. Goethevel küzdünk a ressentiment ellen – ez Thomas Mann jelszava. Legyen Goethe, illetve a 100. évfordulóra szervezett ünnepségsorozat a gyógymód arra az általánosan érzékelhető sértődöttségre, amelynek romboló, mindenekelőtt önsorsrontó hatása végzetes lehet. – A gyógymód nem hatott. A mítosz

ebben az esetben sem váltotta be a hozzá fűzött reményeket.

Goethe és a demokrácia címmel, 1949-ben tartott előadásában Thomas Mann újból visszatért a kérdésre. Tökéletesen tisztában van vele – és ennek megfelelő részletességgel adja is elő –, hogy Goethe szellemi arisztokratizmusát fényévek távolsága választotta el a tömegektől. Ennek ellenében viszont felhozza Goethének Amerikáról alkotott képét, amely abból a megjegyzésből világlik ki a legjobban, hogy könnyebb a dolga Amerikának, mert ott nincsenek „omló falu várak”, és nem dülja fel „a sok céltalan emlék”. A *Faust* végén lejátszódó termőföldnyerő munkában Mann felismerni véli Goethe demokratikus „kapcsolatteremtő képességét”, ez teremti meg azt az európai rendet, amely Németország jövőjét is biztosíthatja,⁶⁴ hiszen Európában is van rá esély, hogy megszabaduljunk a múlt béklyóitól. – Mindez azonban Thomas Mann részéről egészen véve defenzív üzenet volt, amely inkább csak Goethét sorolta be a demokrácia kulturális fegyvertárába, mintsem hogy az irodalom egész haderejét csatasorba állította volna a demokrácia megtámogatására. A rá kétségtelenül jellemző szellemi arisztokratizmussal együtt – így Thomas Mann – Goethének igenis van helye a német demokráciában. Ám 1949-ben aligha ez volt a legégetőbb kérdés.

Karl Jaspers ennél azért többet várt Goethétől, amikor 1947-ben, a frankfurti Goethe-díj kitüntetettjeként, válaszbeszédében „a lelkekben lejátszódó for-

radalomról” szólt. Úgy találta, hogy azt a náci diktatúra és a világháború után az egész német népnek meg kell vívnia, ha nem akar „továbbcsúszni lefelé mint alaktalan tömeg, amelyet közönséges anyagként használnak el mások, s amely mint ilyen megvetetten és becsületétől megfosztva enyészik el a világ emlékezetében”.⁶⁵ Ehhez a „belső forradalomhoz” legyen irány- és útmutató Goethe. „Ha együtt élünk Goethével, talán csak azáltal leszünk majd tulajdonképpen németté, és németként emberré.”⁶⁶ Továbbá: „Mintha minden jótékony csíráát Goethe bontakoztatna ki bennünk. Az ő társaságában minden létező, az ember és a világ iránti szeretet légköre vesz minket körül. Vele kifinomultabb lesz a hallásunk is, hogy felfogjuk a minden dolgokban benne rejtőző Istenség hangját.”⁶⁷ A ma már túl körülményesnek ható stílusban előadott mondanivalóból azt hámozhatjuk ki, hogy Jaspers a 20. század első felének német történelmi eseményeit a technika és az abból adódó új lehetőségek mámorító hatásának rója fel, s ezekkel szemben ajánlja egyensúlyteremtő ellenszerül Goethe „pogány életigenlését”, amely „harmonikus, a radikális Gonosz fogalmát határozottan elutasító alapszemléletéből” fakadt.⁶⁸ Igaz, hogy nincs többé menekvés a „technika korszakából”, amelyben „egyetlen Egésszé lett a földgolyó, és a teljes emberi élet éppen az ember által, megtervezetlenül létrehozott világ függvényévé vált”,⁶⁹ ám éppen ezért van fokozott jelentősége annak, hogy továbbra is, illetve újra tisztelettel adózzunk a világ és az ember létének.

E törekvéshez szerintem senki nem nyújthat több segítséget Goethénél, és ez a segítség nemcsak Németországnak, de Európának, sőt a világnak is javára válhat. A németeknek Goethe támogatásával van esélyük visszanyerni a többi nép megbecsülését. – Minden hangsúlybeli különbség ellenére Karl Jaspers és Thomas Mann felfogása megegyezik abban, hogy Németország csak akkor szerezheti vissza tekintélyét a népek közösségében, ha újra felidézi Goethe szellemét, és feleleveníti a maga számára – legalábbis részlegesen – Weimar mítoszát. És csakugyan, a Szövetségi Köztársaság a Goethe-intézetek hálózatát hozta létre kultúrpolitikai céljainak megvalósítására. Bízunk abban, hogy Goethe a másik, az erőszakmentes, békeszerető Németország védjegye lesz a külföld számára.

Amikor Jaspers „belső forradalmat” tart kívánatosnak, akkor egyúttal szakítást követel a hagyományos Goethe-kultusszal is, amelynek során tisztelői ugyan piedesztálra emelték a költőt, de csak azért, hogy ne kelljen érdemben foglalkozniuk vele: „A Goethe-kultusz ideje lejárt. Ahhoz, hogy igazi követői lehessünk, nem szabad félnünk attól, hogy letekintsünk az emberi lét legsötétebb mélységeibe. [...] Goethe nem szolgai utánzókra vár. [...] Ő mintegy képviseli számunkra az emberi létet, de nem jelöli ki pontosan az utat, amelyen járnunk kell. Azt példázza, hogy hogyan kell példakép nélkül élni.”⁷⁰ Jaspers érveiből világosan kivehető a szándék, hogy megtisztítsa a Goethe-képet minden nemzeti-konzervatív szeny-

nyeződéstől, s ezáltal a jelen politikája számára is használhatóvá tegye.

Johannes R. Becher, az NDK későbbi kultuszminisztere Goethe 200. születésnapján mondott beszédében szintén azt fogalmazta meg, hogy ezentúl másképpen, teljesen újszerű módon kell olvasni a költőt: „Ideje lenne abbahagyni ezt a [Goethéről folytatott] hagyományos és immár legkevésbé sem gyümölcsöző szócséplést, és merőben új irányba fordulva kezdeni új eszmecserét. Ma az a feladatunk, hogy másképpen, újszerű látásmóddal tekintsünk Goethére.” És Becher a következő ígéretet teszi: „századunk legértékesebb felfedezései közé fog tartozni, hogy újra felfedezzük azt a birodalmat, amelynek a neve Goethe”.⁷¹ Becher természetesen sokkal jobban tudja Jaspersnél, hogy milyen lesz Goethének ez az újrafelfedezése, és hogy mi lesz a célja: „Meg kell szabadítanunk Goethét mindazoktól, akik továbbra is avított nézeteik nevében sajátítják ki maguknak, és akik pusztán azoknak a régi szép időknek a képviselőjét látják benne, amelyek talán még valamikor feléledhetnek, netán visszatérnek. Goethének ezt a mohlepte emlékművét, mely a kardcsörtetőknek emelt szobrok sorában áll, meg kell ingatnunk, le kell döntenünk.”⁷² Kísérje inkább a költő Bechert és társait azon az úton, amelyen a szovjetek nyomdokain, a munkásosztály vezetésével, Németország politikai, társadalmi és kulturális megújítása felé haladnak: „A történelem két évszázadot adott a polgárságnak arra, hogy megmutassa, mennyit ér. A próba ideje

lejárt.” Így mátol ez a jelszó: „Szabadítsuk ki Goethét, a szabadítót, azoknak a karmaiból, akik oly gyalázatosan elherdálták az örökségét, s nevével oly szegyetlenül visszaéltek.”⁷³

Becher a polgárság azon „haladó elemeinek” reprezentánsaként mutatja be Goethét, akiket szeretne megnyerni az újonnan felépítendő német társadalom számára. Így lesz Goethe az örökségelmélet egyik alappillére, amely elmélet szerint a német történelem nem volt folyamatos nyomorúság, sok haladó elem is található benne, és az új Németországnak azokhoz kell kapcsolódnia. „Goethe eszményei valóságos eszmények voltak, Goethe nem absztrakt képet rajzolt az emberről, Goethét valódi humanizmus fűtötte.”⁷⁴ Becher szemszögéből nézve az különbözteti meg a polgárság múltba révedő, sőt reakciós elemeit a haladás képviselőitől, hogy az utóbbiak a kultúrában már megfogalmazott eszmék megvalósítására, a gyakorlatba való átültetésére törekednek. Becher is egyfajta Weimar-mítosz megteremtésén fáradozik – egyébként ő is kifelejt belőle Schillert –, és új életre kelti a benne rejlő kulturális lehetőséget – csak hogy ő nem a politika alternatívájaként kínálja fel Weimart, hanem mint a *Bildungsbürgertum* tevékenységének új szellemi terepét, amelyen ez a polgárság annál nyugodtabban és magabiztosabban tartózkodhat, minél jobban ráhagyatkozik a munkásosztály és pártja politikai vezetésére. Becher szerint a reakciós polgárság ekképp tekintett Goethére: „Ő lett a német polgárság fogadószobája, amelyet általában nem laktak, amely-

ben nem érezték otthonosan magukat, amelyet csak azért nyitottak ki, [...] hogy mások lássák: [...] lám, a költők és gondolkodók népe vagyunk.”⁷⁵ Goethe és a vele kapott humanizmuseszmény lett az a híd, amelyen át a polgárság egyes képviselői bejuthattak a szocialista német államba, hiszen ott várta őket minden vágyuk és reményük beteljesülése. Ha később az NDK hivatalos nyelvezetében a humanista örökséggel hozakodtak elő, akkor azt Becher szellemében tették: úgy, ahogyan ő értelmezte Goethét, a weimari klaszikusokat és mindent, ami hozzájuk kapcsolódott.

1990 után Weimar magára maradt mint emlékhely – emlékpoltikailag kizsigerelve. Nem létezett többé az NDK, amely annak idején mint kulturális örökséget magának követelte, az új, megnövekedett Szövetségi Köztársaság pedig nemigen tudott mit kezdeni a várossal, minthogy az NSZK korábban már megteremtette a maga kultuszközpontjait. Bár a legfontosabb weimari épületekre költöttek annyit, amennyi elég volt a műemlékek megfelelő karbantartásához, a város csak egyike lett a sok kulturális emlékhelynek, kiemelt jelentőségét lassan elveszítette – mígnem 2004. szeptember 3-án ki nem tört az a tűzvész, amely elpusztította az Anna Amália Könyvtár állományának igen nagy részét. A szerencsétlenség nyomán azonban újra felfénylett Weimar szerencsecsillaga, megint ráterelődött a figyelem, a nemzeti felbuzdulás nyomán újjáépült a könyvtár, megindult a kevésbé sérült kötetek restaurálása és az elpusztult példányok másának felvásárlása szerte a világon.

Egy csapásra újból Weimar lett az általános beszédtema. Azzal, hogy a történelmi könyvtár veszélybe került, az emberek ráébredtek, hogy mekkora jelentősége van Weimarnak a német önazonosság szempontjából. Ez az új kezdet ismét csak Anna Amáliához köthető. Szenzációhajhász korunkra nagyon is jellemző, hogy egy tűzvész az, ami újjáéleszti az érdeklődést a veszélyeztetett tárgyak és a hozzájuk kapcsolódó szellemi értékek iránt.

Antifasiszta ellenállás, korai polgári forradalom és felszabadító háborúk

AZ NDK ALAPÍTÓ MÍTOSZAI

1949 őszén dönteni kellett, jelentette ki Erich Honecker 1988-ban: „A döntés tétje az antifasiszta-demokratikus viszonyok megszilárdítása és a szocializmus irányába mutató forradalmi átalakulás tervszerű folytatása vagy az antiimperialista, demokratikus vívmányok feladása és a monopolkapitalista viszonyok restaurációjának tudomásulvétele volt.”¹ Ezután így folytatta: „Logikus, hogy az első alternatíva mellett döntöttünk és megalapítottuk munkásparaszt államunkat.” Az NDK számtalan alkalommal módosított önértelmezésének lényege az volt, hogy saját magát az antifasiszta tradíció folytatójának tekintette, a Szövetségi Köztársaságról viszont azt hangoztatta, hogy ott olyan „monopolkapitalista” társadalmi rend uralkodik, amely egyszer már fasizmushoz vezetett.

Walter Ulbricht 1968-ban így nyilatkozott: „A fasizmus a monopolkapitalizmus legagresszívabb, legexpansionistább erőinek a műve, amely erők a militarizálás, az államhatalom és az emberek manipulálásának eszközével embertelen rendszert hoznak létre.”² Ulbricht itt Georgi Dimitrovnak azt a harmincas évekből származó közismert definícióját variálja,



A buchenwaldi emlékmű. Fritz Cremer műve (1958).

amely szerint a fasizmus „a fináncsőke legreakcióssabb, legsővinisztább és legimperialistább elemeinek nyílt, terrorisztikus diktatúrája”.³ Ez a meghatározás kötelezővé vált a Komintern politikája számára, és kizárta a polgári liberális erőkkel való összefogást a nemzetiszocializmus ellen. Ulbricht azért tért vissza negyed évszázaddal a fasizmus szétzúzása után a dimitrovi formulához, hogy a fasizmus tovább éléséről és a Szövetségi Köztársaságról mint fasiszta államról beszélhessen, amellyel szemben „antifasiszta védőszáncot”^{*} kellett emelni.

1989 novemberében bekövetkezett összeomlásáig az NDK ezzel az önértelmezéssel igazolta saját külön állami létét: „Az NDK, az új német állam, amelyben a munkásosztály vezetésével a dolgozó nép gyakorolja a hatalmat – írja a szerzői munkaközösség egy díszkiadványban, amely az NDK fennállásának 40. évfordulójára jelent meg –, kezdettől fogva arra törekedett, hogy közreműködésével tartós béke jöjjön létre Európában. A koncentrációs táborok és börtönök foglyainak, valamint az illegális kényszerítettek esküjéhez híven olyan békés országot kívánt megteremtteni, amelynek földjéről soha többé nem indul ki háború, ahol a fasizmus gyökerei számára nincs táptalaj és ahol demokratikus viszonyok uralkodnak. A német antifasiszták már az első órában fáradhatatlanok voltak! Már akkor az utak és célok kijelölésén és a megújulás csíráinak kibontakoztatásán munkálkod-

^{*}A berlini fal hivatalos neve az NDK-ban. (A ford.)

tak, amikor még dúltak a háború utolsó csatái.”⁴ Az NDK megalapítása egyszer s mindenkorra biztosította „az antifasiszta-demokratikus átalakulás eredményeinek kikezdhetetlenségét, és új fejezetet nyitott a német történelemben”.⁵

Figyelemre méltó az „átalakulás” szó használata a szövegben, és nemcsak azért, mert nem árulja el, hogy ki végzi majd az átalakítást, hanem azért is, mert a marxista terminológia követelményei szerint itt a „forradalom” szónak kellene szerepelnie. A náci rendszert viszont a szövetségesek döntötték meg és nem a német munkásosztály. Az ország jövőjéről a győztes hatalmak döntöttek Potsdamban, majd később, amikor már nem tudtak egyetértésre jutni, mindegyik a saját politikáját folytatta a maga zónájában. Hogy mi lesz Németországból a feltétel nélküli kapituláció után, ezt nem lehetett tudni. A győztesek minden szinten átvették a hatalmat, és homály fedte, hogy mire kívánják felhasználni. Aki ebben a helyzetben átalakulásról beszélt, saját elképzeléseinek adott hangot.

Ha elfogadjuk azt a megállapítást, hogy a politikai mítoszok funkciója az esetlegesség redukálása, akkor ez különösen is érvényes az antifasiszta ellenállás mítoszára. Az NDK politikai vezetése tisztában volt vele, hogy milyen mértékben függ a Szovjetuniótól, és a Kreml minden habozás nélkül kész beleegyezni államuk felszámolásába, ha ezáltal előnyökhöz juthat. Sztálin 1952. március 10-én kelt jegyzéke, amely egy újraegyesített, semleges Németországot helyez kilá-

tásba, ezt világosan megmutatta. Az NDK vezetőinek olyan igazolást kellett találniuk államuk létjogosultságára, amely meggyőzőbb volt a jaltai egyezmény-nél és a Vörös Hadsereg háborús sikereinél is. Azt hangoztatták tehát, hogy az NDK mindenekelőtt a német antifasiszták ellenállásának köszönheti létrejöttét és a fasizmus elleni harc hagyományának a folytatója.

Aki egy ilyen, sok vérrel és szenvedéssel megpecsételt örökség folytatójának vallotta magát, nem függhetett a Kreml urainak szeszélyétől. Így lépett elő az antifasiszta ellenállás története az NDK alapító mítoszává,⁶ szekuláris államvallássá, amelyben a kommunista ellenállókat mártírként tisztelték.⁷ Ez ugyanakkor éles elhatárolódás volt a német múlttól és a Nyugaton létrejött német államtól. A Szövetségi Köztársaság tagadta az NDK létjogosultságát, az NDK az antifasiszta alapító mítosszal válaszolt erre, amely viszont a nyugatnémet állam létjogosultságát tagadta.

Negyvenéves fennállása alatt az NDK lényegesen többet fáradozott azon, hogy kapcsolódási pontokat találjon a német történelemben, mint a Szövetségi Köztársaság, amely gazdasági ereje és demokratikus intézményeinek szilárdsága tudatában nem tett különösebb erőfeszítéseket annak érdekében, hogy a német történelemből vezesse le saját létjogosultságát. Hozzájárult ehhez, hogy a Szövetségi Köztársaság ideiglenes államalakulatnak tekintette magát. Az NDK viszont sajátos mutatóványra kényszerült: egyrészt arra hivatkozott, hogy volt bátorsága mindent előlről

kezdeni, másrészt ugyanakkor „egy sor humanista és haladó hagyomány” örökösének és folytatójának vallotta magát.⁸ Ezek közé tartozott a korai polgári forradalom, amely a reformációt és a parasztháborút foglalta politikai egységbe,⁹ valamint a Napóleon elleni felszabadító háború, amelyet az NDK ideológiája a német–orosz fegyverbarátság első sikeres erőpróbájaként aposztrofált. Ezek a mítoszok azonban csak kiegészítő szerepet játszottak és azt a célt szolgálták, hogy az NDK-t minél mélyebben beágyazzák a német történelembe, az államideológia központi mítosza az antifasiszta ellenállás története volt.

E mítosz első számú feladatául fel kellett menteni a munkásságot azon gyanú alól, hogy jelentős részben behódolt a nemzetiszocialista pártnak, illetve hagyta, hogy a náci jelszavak megtévezzék. A náci párt kifejezetten a német munkásság megnyerésére törekedett, és a nemzetközi szocializmus ellenében egy nemzeti szocializmust tett meg politikai vezéreszméjévé, amelyet a „népközösség” formulával népszerűsített a tömegek között. A náci propaganda jelentős visszhangra talált a proletariátus és a kispolgárság körében, és ez is belejátszott abba, hogy az NDK politikai szókincsében ne szerepeljen a „nemzetiszocialista” megjelölés, helyette a „fasizmust” (ritkábban a „Hitler-fasizmust”) használták. A 9. osztály számára íródott történelemkönyv szerint a fasizmust „a finánc-tőke legreakciósabb körei juttatták hatalomra, a munkásosztály és a német nép minden más rétegének elnyomására”.¹⁰ A fasisztáknak demagógiával és hamis ígéretekkel si-

került követőkre és befolyásra szert tenniük a parasztok, iparosok, kereskedők és alkalmazottak között – folytatódik a tankönyv szövege –, a munkások között azonban nem: „Hitler pártja nem tudott jelentős mértékben behatolni a munkásosztály soraiba.”¹¹ A korabeli választások eredményeinek vizsgálata azonban bebizonyította, hogy ez nem felel meg a valóságnak,¹² a harmincas évek elején nagy volt a fluktuáció a kommunista párt és az SA tagsága között. Míg a szociáldemokrata pártban otthonra találó szakmunkások túlnyomó többsége elutasította a náci pártot, a nácik és a kommunisták egyaránt nagy vonzerőt gyakoroltak a Marx által lumpenproletariátusnak nevezett rétegre, azokra, akik a munkanélküliségre rendezkedtek be, a nagyvárosokban az alvilághoz tartoztak és pénzért vagy egy tál ételért készek voltak bárkit agyba-főbe verni. Ebből a rétegből verbuválódtak a nemzetiszocialisták és a kommunisták verőlegényei, akik a harmincas évek elején utcai csatákat vívtak egymással. (Berlinben az SA-egyenruhásokat kívül barna, belül vörös „beefsteak-csatárok” nevezték.) Az NDK öntelmezése számára azonban feladhatatlan axióma volt, hogy a nemzetiszocialista propaganda nem tudta megtéveszteni a munkásságot. Ezt az ellenállást nem a munkások egyéni emberi értékeivel, erkölcsi tartásukkal magyarázták, hanem társadalmi-gazdasági helyzetükkel és objektív osztályérdekeik felismerésével, amit a kommunisták felvilágosító munkájának eredményeként könyveltek el. Azt elhallgatták, hogy a kommunisták és a nácik időnként taktikai szövetséget

kötöttek egymással, mint például 1932-ben Berlinben a közlekedési dolgozók sztrájkja idején, vagy 1939 augusztusában, a Hitler-Sztálin-paktum megkötése után. A szociáldemokrata párt vezetőségének ugyanakkor felrötták, hogy nem tanúsított kellő ellenállást a nációkkal szemben, és hátba támadta a kommunista pártot. Ennek megfelelően az antifasiszta ellenállásról szóló hivatalos szövegekben a „mindenekelőtt a kommunista párt” és a „kommunista párt a német antifasiszták élén” volt a visszatérő formula.¹³

A szociáldemokráciát illetően az antifasiszta alapító mítosz különbséget tett az „áruló vezetés” és a tagság között. Otto Welset, aki 1919 óta volt a párt elnöke és Theodor Leipart szakszervezeti vezetőt azzal vádolta, hogy elutasították a kommunistákkal való szövetségben vívott antifasiszta harcot. „Ezek a vezetők hamis illúziókat tápláltak a fasiszmusról, azt hitték [1933. január 30. után], hogy továbbra is működhetnek a szakszervezetek és a pártok, a fasiszmus pedig hamarosan lejárhatja magát. A szakszervezetek és a szociáldemokrata párt sok tagja ugyan továbbra is bennük látta vezetőit, de felismerték, hogy csak a közös harc mérhet vereséget a Hitler-fasiszmusra.”¹⁴ Következésképpen a két munkáspárt egyesülése és a SED (Németország Szocialista Egységpártja)¹⁵ megalakulása fontos lépésnek számított a fasiszmus elleni harcban. Ha valaki ezt kétségbe vonta, vagy netán a szociáldemokrata párt újjáalakítását szorgalmazta, az az állam ellenségének, a

fasiszmus szekértolójának számított,¹⁶ és a legnagyobb határozottsággal léptek fel ellene.¹⁷

A mítosz azonban nemcsak az egykori szociáldemokratákat kívánta kordában tartani, hanem fasisztának bélyegezte meg a „polgári ellenzéket” is. A negyvenes évek végén a berlini egyetem több, a CDU-hoz közel álló diákját letartóztatták azzal a váddal, hogy „titkos fasiszta tevékenységet” folytatnak, jöllehet az érintettek 1945 előtt aktívan részt vettek a Hitler elleni ellenállásban.¹⁸ Az antifasiszta alapító mítosz kezdettől fogva a kommunista párt, majd az SED uralmi igényének az eszköze volt, és azt a célt szolgálta, hogy a párt szuverén módon értelmezhesse a legújabb kori német történelmet.¹⁹

A legtöbb más politikai mítosztól eltérően az NDK mítoszai a politikai vezetés szigorú ellenőrzése alatt álltak. Ez mindenekelőtt az NDK létjogosultságának kényes kérdésével függött össze. Az 1871-ben megalapított Hohenzollern-birodalom például akkor is legitim államalakulat lett volna, ha nem ünnepli magát mítoszi történetekkel, emlékművekkel, felvonulásokkal és szónoklatokkal. Valamivel talán prózaibb képet nyújtott volna, de a létjogosultságát nem vonja kétsége senki. Az NDK esetében azonban nem volt más biztosíték arra, hogy ez az új állam több, mint Moszkva kegyelmének kreatúrája, csak az alapító mítosz, nem lehetett tehát a művészek fantáziájára bízni. Szükség volt persze erre is, hogy a kiplakátózott jelszavakat, hivatalos dekrétumokat és pártha-

tározatokat szemléletessé tegye, emocionális meggyőzőerőt kölcsönözzön nekik. Az NDK sokkal komolyabban vette íróit, szobrászait és festőit, sokkal fontosabbnak tartotta őket, mint a Szövetségi Köztársaság. De nem is tehetett egyebet, mivel szüksége volt rájuk.²⁰ Különféle juttatásokkal és kedvezményekkel halmozta el őket, amelyeket azután az engedetlenség első jeleinél meg lehetett vonni tőlük, és akár börtön vagy az állampolgárságtól való megfosztás fenyegette azokat, akik megpróbálták profanizálni az alapító mítosz szakrális tartalmát. Günter de Bruyn így ír az értelmiségiekre és művészekre nehezedő alkalmazkodási kényszerről: „Ha valaki az ötvenes és a hatvanas években a háborúról és a háború utáni időkről írt, csak a hazugság és az elhallgatás árán lehetett reménye a megjelenésre. Minden, amitől ezekben az időkben félni kellett, tabunak számított. Fosztogató és erőszakoskodó szovjet katonák nem léteztek. Azoknak, akiket a háború után Buchenwaldba, Ketschendorfba vagy Szibériába internáltak, a hajuk szála sem görbülhetett. Nem lehetett írni azokról a német tisztokról, akiket az amerikaiak szabadon engedtek, majd az oroszok rögtön újra lefoglaltak és elhurcoltak, valamint a földreform áldozatairól és a földjükéről elűzött parasztokról sem. [...] Aki tudott valamit, jobban tette, ha megtartotta magának, de még jobb volt semmit sem tudni, és a hallgatás parancsának betartása egy idő után illemszabállyá vált. A kényszer konvenciót teremtett.”²¹

Mivel az NDK mítoszait nem lehetett bírálni és karikírozni, soha nem jellemezte őket az a vitalitás és összekötő erő, mint a 19. század és a korai 20. század német mítoszait. Senki nem kérdőjelezte meg őket, tehát nem volt szükség arra, hogy bárki is kiálljon mellettük, hiányzott a kételkedés és elfogadás összjátéka, ami életet lehelt volna beléjük. Volt ezekben a mítoszokban valami statikus merevség, ami megakadályozta, hogy az emberek a magukénak érezzék őket.

Ahhoz, hogy politikai mítoszok hatékonyvá válhassanak, be kell építeni őket az iskolai tantervbe. Az NDK-ban ezért különös jelentősége volt az irodalomnak, a történelemnek és az állampolgári ismeretek elnevezésű tantárgynak. Mindenekelőtt az irodalomtanítás feladata volt, hogy vonzalmat ébresszen a tanulóknak az antifasiszta ellenállás hősei iránt. Példa erre Friedrich Wolf *Kiki* című elbeszélése, amely a hatvanas évektől kezdve csaknem valamennyi hatodik osztályos olvasókönyvben benne volt.²² A történet egy kiskutyáról szól, aki egy náci bűntetőtábor foglyaihoz szegődik. Míg a foglyok szűkösen élelmiszeradagjuk egy részét neki adják, az örök ütik-verik, és végül a halálba hajszolják a kutyát. A jóérzésű foglyok és a szadista örök szembeállítására volt hivatva, hogy rokonszenvet ébresszen a gyerekekben az antifasiszták iránt, és ezzel megalapozza későbbi politikai állásfoglalásukat. Hasonló feladata volt a felsőbb osztályokban Anna Seghers *A hetedik kereszt* és Bruno Apitz *Farkasok közt, védtelen* című regényének.

A hetedik kereszt²³ főszereplője a kommunista Georg Heisler, aki hetedmagával megszökik a westhofeni koncentrációs táborból, de csak neki sikerül megmenekülnie üldözői elől. A másik hatot elfogják, és a táborparancsnok keresztre feszítteti őket, hogy a többi foglyot elrettentse a szökéstől. A Heislernek szánt hetedik kereszt azonban, amely üresen marad, a reménység szimbólumává válik számukra. Ennek a reménységnek semmi köze a keresztény üzenethez, amely szerint a Megváltó a golgotai keresztfán feláldozta magát az emberiségért. A westhofeni hetedik kereszt a golgotai kereszt ellenképe, a táborparancsnok vereségét hirdeti. Heislert bátorsága és elszántsága megmenti attól, hogy áldozattá váljék, így övé a győzelem.

Még erőteljesebben hangsúlyozza az antifasiszta harc heroizmusát Bruno Apitz 1959-ben írt regénye, a *Farkasok közt, védtelen*, amely arról szól, hogyan szabadították fel magukat Buchenwaldban a kommunista foglyok 1945-ben.²⁴ Az NDK önértelmezése szempontjából óriási jelentősége volt ennek az eseménynek, hiszen úgy lehetett magyarázni, hogy a német kommunistáknak részük volt a náci diktatúra megdöntésében. Az történt ugyanis, hogy amikor az amerikai páncélos ék már Weimar felé közeledett és az SS-őrség nagy része elmenekült a buchenwaldi koncentrációs táborból, néhány fogoly a kommunista lágerbizottság vezetésével megszállta a főbejáratot. A fegyvereket, amelyeket használtak, vagy az őrség hagyta hátra, vagy ők rejtették el korábban, miután a

felkelés terve megszületett.²⁵ Sok érv szól az első változat, vagyis amellett, hogy a foglyok spontán módon, a helyzetet kihasználva kerítették hatalmukba a tábor, az NDK alapító mítosza azonban a második változat mellett döntött és ezt fejlesztette tovább. Jobban illett ugyanis a hosszú távra tervező, megfontolt kommunista harcos képéhez. A náci diktatúra kommunista áldozatát nem *victimá*-nak, tekintették az NDK-ban, hanem egy *sacrificium*, egy áldozati cselekmény végrehajtójának. Olyan hősnek, aki nem passzív megadással viselte sorsát, hanem önként áldozta fel magát másokért, a közös ügyért. A kommunista hős még a fogságban is maga döntött sorsáról. Ezt a különbséget kellett érzékeltetniük az antifasizmus témáját feldolgozó irodalmi szemelvényeknek, hogy a tanulók a harcos kommunista áldozat képét őrizzék meg magukban, aki kimagaslik a nácik által megalázott, sárba tiport, megkínzott és meggyilkolt áldozatok közül. Ennek a követelménynek Anna Seghers visszafogottabban, Bruno Apitz direktebben tett eleget.²⁶

Az alapító mítosz népszerűsítésében a túlélő ellenállók előadásai és beszámolóí személyes jellegnél fogva hitelesebben hatottak, mint az irodalmi szemelvények. Mindenekelőtt a spanyol polgárháború veteránjai jöttek itt számításba, akik annak idején a köztársaságiak oldalán harcoló nemzetközi brigádok tagjaiként fegyverrel a kezükben szálltak szembe a Franco-fasizmussal.²⁷ Sokan azonban már nem éltek közülük, mások pedig nem kívántak áttele-

pülni a Nyugaton „szovjet megszállási övezetnek” nevezett NDK-ba, így ez a lehetőség a mítosz népszerűsítésére meglehetősen korlátozott volt. Helyette a polgárháborúban elesett kiemelkedő internacionalisták kultuszát ápolták. Közéjük tartozott Hans Beimler, aki a 11. Nemzetközi Brigád politikai komisszára volt és a Madrid környéki harcokban esett el 1936-ban. Beimler az internacionalisták emblemátikus alakjává lépett elő. Ha azonban előbb nem, akkor legkésőbb 1961-től, a berlini fal megépítésétől kezdve olyan probléma társult az alapító mítosz ezen összetevőjéhez, amellyel az NDK nem igazán tudott megbirkózni: úgy kellett ápolni a Spanyolországban harcoló internacionalisták emlékét, hogy az emlékezőknek ne támadjon kedve látogatást tenni az egykori harcok színhelyén.²⁸ Így a spanyol polgárháború antifasiszta harcosainak emlékművét a berlin-friedrichshaini temetőben állították fel, ahol az 1848. márciusi forradalom áldozatai voltak eltemetve.²⁹ Ez azt a célt szolgálta, hogy kapcsolatot teremtsen a külföldön és Németországban megölt forradalmárok között, hangsúlyozza az internacionalisták német gyökereit, ugyanakkor elejét vegye azoknak a veszélyes vágyaknak, amelyeket a nemzetközi brigádok indulójának pattogó sorai gerjeszthettek:

*Spanyol égbolt csillagmiriádja
Ragyog a lövészárkaink fölött,
S a messzi hajnal int, mert látva látja
Az újabb harcba szólító jövőt.*³⁰

A kommunikatív emlékezésnek mint a politikai rend identitásteremtő forrásának mindazonáltal határt szabott az idő, hiszen egyre csökkent azok száma, akik személyes élmények alapján idézhették fel a fasizmus elleni harc epizódjait. A kommunikatív emlékezés helyét a kulturális emlékezésnek kellett elfoglalnia, a személyes beszámolókat irodalmi alkotásokkal és emlékművekkel pótolták.³¹ Jan Assmann mintegy negyven évre teszi a kommunikatív emlékezés időszakát, az NDK tehát fennállásának vége felé egyre inkább arra kényszerült, hogy mítoszainak terjesztésére a kulturális emlékezés médiumait vegye igénybe. Félő volt, hogy ez csorbítani fogja a rendszer legitimitását, és az ilyen jellegű aggodalmak is hozzájárulhattak ahhoz, hogy az SED központi bizottságában nem került sor a régóta esedékes nemzedékváltásra, és továbbra is azok maradtak hatalmon, akik aktív antifasiszta múltat tudtak felmutatni.

A szemtanúk kihalása azonban előnyökkel is járt az NDK politikai rendjére nézve. A kommunikatív emlékezés ugyanis – ellentétben a kulturális emlékezéssel, amelyet a sajtótermékeket betiltó vagy engedélyező cenzúra mechanizmusai befolyásolnak – soha nem vonható maradéktalanul a politikai kontroll ellenőrzése alá. Nem meglepő tehát, hogy az NDK vezetése egy idő után a kulturális emlékezésnek tulajdonított nagyobb jelentőséget, és az írásbeli dokumentumokat és irodalmi szövegeket emlékművekkel, valamint filmekkel egészítette ki.³²

Az NDK emlékmű-politikája központi szerepet szánt Buchenwaldnak – amiben bizonyára a foglyok 1945. áprilisi felkeléséről szóló történetnek is része volt –, és az ötvenes években ennek megfelelően alakították ki az emlékhelyet.³³ A Weimar közvetlen közelében fekvő Buchenwald volt ezenkívül az a hely, ahol a foglyok egy héttel a tábor felszabadulása után, nemzeti hovatartozásuk szerint csoportosulva, esküt tettek. Ez az eskü lett később az antifasiszta alapító mítosz magva: „Jelszavunk a náciizmus végleges szétzúzása, eszménk a béke és a szabadság új világának felépítése.”³⁴ Továbbá Ernst Thälmann-nak, a kommunista párt elnökének, az alapító mítosz első számú identifikációs figurájának kultusza is Buchenwaldhoz kötődött. Thälmann a bautzeni fegyházban raboskodott ugyan, de Buchenwaldban lőtték agyon, és a holttestét a koncentrációs tábor krematóriumában égették el.

Nagyon is indokolt volt tehát, hogy Buchenwald legyen az antifasiszta alapító mítosz fő kultushelye, problémát jelentett azonban, hogy a szovjetek 1950-ig „speciális tábort” működtettek a volt koncentrációs tábor helyén. Egykori náciakat internáltak ide, de olyan személyeket is, akik szembeszálltak a szovjetizáló politikával vagy csak nemtetszésüknek adtak hangot. Az internáltaknak mintegy a negyede lelte itt halálát.³⁵ A volt koncentrációs táborhoz tartozó épületekben így nem lehetett emlékhelyet berendezni, mert ez a szovjet elnyomó politikára is emlékeztetett volna. Lebontották tehát a régi épületeket,³⁶ és ezáltal

lehetőség nyílt az NDK számára olyan emlékhely létesítésére, amely megfelelt saját fasizmus-antifasizmus képének.

Az 1958-ban felavatott létesítménynek alig van köze az egykori koncentrációs táborhoz. Csak az előcsarnokot és a krematóriumot hagyták meg. Ezek közelében egy körbe vezető ösvényt alakítottak ki, amelyen végighaladva a foglyok szenvedéseit, a tábor történetét, végül a fasizmus szétzúzását és a szocializmus győzelmét követheti a látogató.³⁷

A bejárat a „vérrel öntözött úton” közelíthető meg. Ezen belépve egy dombról lefelé haladva három tömegsírhoz jutunk el. Az utat sztélék szegélyezik, amelyek a láger életéből vett jeleneteket ábrázolnak. A reliefekhez tartozó szövegek az NDK politikai alapító mítoszáat mint a szenvedés, a harc és a győzelem triászát jelenítik meg. Az egyik egy Johannes R. Becher-idézet:

*Lám, milyen ember, nem tört össze mégse!
Ő, teremtő erő a szenvedésre!*³⁸

Ezzel az *ecce homo* motívummal a párt és előharcosai Krisztus helyébe léptek, azt hangsúlyozva, hogy a tudatos áldozatvállalás az ellenállás aktusává és a győzelem zálogává válhat, ha a szenvedés nem töri meg a harci kedvet. Ezt a mondanivalót szemlélteti az Ernst Thälmann-nak szentelt sztélé: a Thälmann kivégzése utáni illegális gyászünnepegy látható rajta és a fegyveres felkelés. A gyászünnepegy a meggyil-

kolt Thälmann megjelenik egybegyűlt elvtársainak,³⁹ bátorságot önt beléjük és felemelt öklével megmutatja a győzelemhez vezető utat. A feltámadt Krisztus megjelenése a kommunista párt harci motívumává lényegül át: míg a koncentrációs tábor többi foglya csupán elszenvedi a mártíriumot, a kommunisták a zsarnokság megdöntésére szervezkednek. A *victima* és a *sacrificium* közötti választóvonal egyre élesebben kirajzolódik: itt a harcosok, akik ellenállást szerveznek és kiveszik részüket a tábor felszabadításából, ott a tehetetlen áldozatok.⁴⁰

A vastag fallal körülvett első tömegsírt elérve a zarándokösvény balra kanyarodik és a „nemzetek útjában” folytatódik, amely elhalad a második tömegsír mellett és keresztülvezet a harmadikon. Itt, a processzió középső részét alkotó útszakasz mentén is sztélék sorakoznak, amelyek a különböző nemzeti-ségű foglyok emlékét őrzik. Ezáltal a zsarnoksággal szembeni ellenállás nemzetközi távlatot nyer. A harmadik tömegsírnál az út ismét balra fordul és emelkedni kezd. A látogató az Ettersberg nevű domb tetején egy nagy harangtoronyt pillant meg. Otromba monumentalitásában a közeli Kyffhäuser-hegységben emelt Barbarossa-emlékműhöz hasonlít,⁴¹ amely az 1871-ben megújult Német Birodalom győzelmét hirdeti ellenségei felett. Ennek analógiájára az ettersbergi harangtorony, talapzatán a buchenwaldi foglyok esküjének szövegével, mitikus utalás a fasiszmus feletti győzelemre és az új Németország megteremtésére.

A magasba törő építmény arról kívánja meggyőzni a szemlélőt, hogy az NDK a „történelem győztese”.

A harangtorony előtti téren Fritz Cremer plasztikája újra összefoglalja az emlékhely üzenetét. A szoborcsoport felállítását hosszú huzavona előzte meg a művész és a párt, illetve az állam képviselői között.⁴² Cremer több változatot is készített. Az első változatban Rodin „Calais-i polgárok” című kompozícióját tekintette mintának, lemondott a figurák hierarchikus csoportosításáról, és a foglyok egyenlőségét kívánta hangsúlyozni. Ebben a változatban a hét férfi egyikének esküre emelt karja utalt Buchenwald kiemelkedő jelentőségére az NDK alapító mítoszában. Ez az elképzelés azonban nem elégítette ki a megrendelőket, mert nem juttatta kifejezésre sem a kommunisták vezető szerepét, sem a fegyveres felkelés jelentőségét a tábor felszabadításában. Cremer tehát készített egy második változatot Delacroix híres „A szabadság gényusa diadalra vezeti a népet” című festménye alapján. Itt már volt hierarchikus tagozódás, fegyver is, és a kommunista párt zászlaja lengett a harcba induló foglyok feje fölött. Cremer odáig vitte az előzékenységet, hogy Thälmann vonásait kölcsönözte a szabadság gényusának. Buzgóságával azonban túllőtt a célon, túlheroizálta a jelenetet. Az a beállítás, hogy a buchenwaldi foglyok barikádon harcoló forradalmárok lettek volna, mint Delacroix alakjai, szöges ellentétben állt a valósággal.

A harmadik és immár végső változat megtartotta a foglyok „rangsorolását”, de nem indítja őket viharos

rohamra, hanem a különböző ellenállótípusokat mutatja be rajtuk. Ezek jobbról balra haladva: a cinikus, a kételkedő, a vitatkozó, a hangadó, a harcos, a zászlóvivő, az eskütevő. Így a szemlélő részesévé válik a lágerben történekműnek, és azokkal érez együtt, akik az erőszak passzív elfogadása helyett az ellenállást választották. Cremer plasztikája az utolsó állomása az emlékhelyen végigvezető útnak, ennek a „tisztító-tűz funkcióját betöltő, szekularizált-politikai zárándokösvénynek”.⁴³ Úgy látszik mindazonáltal, hogy a projekt valójában nem érte el célját, nem hozta közelebb az NDK alapító mítoszához az állam polgáraihoz. A jelentések ismételtelen azt panaszolják, hogy a látogatók között karneváli hangulat uralkodik.

A buchenwaldi emlékhely ikonjaival és rituáléjával az NDK vezetése természetesen nem csak saját polgárait kívánt hatni. Azt remélte, hogy a létesítménnyel Európa-szerte legitimitást szerezhet államának mindazok szemében, akiknek a náci uralom szenvedést okozott a második világháborúban.

Az NDK emlékmű-politikáját alapvetően meghatározta az ellenmítoszoknak az a rendszere, amit a Szövetségi Köztársasággal való konkurencia hozott létre. Volker Frank „Antifasiszta emlékhelyek az NDK-ban” című művének előszavában a következők olvashatók: „A második világháború után számos európai országban, amelyekben a háború és a fasiszta barbárság mérhetetlenül sok szenvedést okozott – elsősorban az ellenállás helyszínein – szobrok és építészeti alkotások emlékeztetnek a történekre. Ezek

az alkotások olyan emberek emlékét őrzik, akiket a fasiszta rezsim brutális terrorral, kínzással és gyilkossággal próbált megtörni. Az NDK-ban felállított emlékművek a múlttal való teljes leszámolást hirdetik és ebbe az irányba hatnak. Bár Nyugat-Németországban is sok ilyen emlékmű van, tulajdonképpen rendeltetésüknek többnyire nem tudtak eleget tenni, mert ott még mindig várat magára a fasiszta végleges megsemmisítése.”⁴⁴ Ez a néhány mondat tömören összefoglalja a két német állam alapító mítosza közötti konkurencia tétjét, valamint azt, hogy az NDK önértelmezése számára központi jelentőségű a dimitrovi formula, amely szerint a fasiszta a kapitalizmus következménye. Az emlékhelyek megtartásáról vagy megszüntetéséről és az utcanévek megváltoztatásáról a 90-es években folytatott viták hevesége azzal magyarázható, hogy ezek szorosán kötődtek az NDK alapító mítoszához.⁴⁵

Rainer Lepsius szociológus a következő szavakkal jellemzi a Nagynémet Birodalom három utódállamának viszonyulását a náci múlthoz: externalizálás, internalizálás és univerzalizálás.⁴⁶ Ausztria externalizálta a nemzetiszocializmust, külső eredetű katasztrófának tekinti, amelynek elsőként ő esett áldozatul. A Szövetségi Köztársaság viszont, összhangban azzal, hogy a Német Birodalom jogutódának vallja magát, internalizálta a náci korszakot, vagyis saját történelmének részének fogadta el, és a hatvanas évek közepétől többé-kevésbé fel is dolgozta. Az NDK ugyanakkor, így Lepsius, univerzalizálta a nemzetiszocialista

uralom éveit, amennyiben olyan időszaknak tekintette őket, amelyben egyre élesebbé vált a kapitalizmus és a szocializmus közötti harc. Mivel a fasizmus a közelgő szocializmus kiváltotta agresszív reakció volt a kapitalisták részéről, a nemzetiszocializmust a világszerte egyre fokozódó osztályharc következményének kell tekinteni,⁴⁷ és gyökerei nem a német történelemben keresendők, állították az NDK ideológusai. Úgy érveltek továbbá, hogy az osztályharc Németországban különösen előrehaladott stádiumban volt, ezért öltött itt annyira brutális formát. Nem a német mentalitást tették felelőssé Hitler felemelkedéséért és a nemzetiszocializmus bünteteteiért – az amerikaiak erre alapozták a *reeducation*, az átnevelés politikáját a háború után –, hanem a monopolkapitalisták kis csoportját, akik pénzzel és ármánnyal hatalomra juttatták a náciakat,⁴⁸ valamint a kelet-elbai nagybirtokosokat, akik a kezdetben habozó Hindenburg birodalmi elnököt rábírták, hogy Hitlert birodalmi kancellárrá nevezze ki.⁴⁹

A marxista fasizmuselmélet és az antifasiszta ellenállás erre épülő alapító mítosza tehát több tekintetben hasznosnak bizonyult: először is a szocialisták és a kommunisták a „történelem győztesének” tekinthették magukat, minthogy az NDK megalapításával megnyerték a kapitalizmus és a szocializmus között folyó hosszú harcot. Ugyanakkor felmentette az NDK-ban élő németek legnagyobb részét a náci büntettekben való részesség vádjától. A nemzetiszocializmus univerzalizálása mint valami nagy

adósságeltörő gép működött, és sokan az NDK polgárai közül hosszú időn keresztül úgy érezhették, hogy ők a jobb németek.⁵⁰

Ez nem azt jelenti, hogy az NDK-ban nem volt náciitanítás. Volt, és következetesebben hajtották végre, valamint súlyosabb következményekkel járt, mint Nyugaton, jóllehet ott az amerikai *reeducation*-konceptiójának megfelelően eredetileg mélyrehatóbbnak tervezték. Az amerikaiak által kezdeményezett náciitanítás végül is oda vezetett, hogy a kevésbé terheltek egy része, akiknek ügyét az esküdtszék hamarabb tárgyalta, súlyos büntetést kapott (amit később mérsékeltek vagy elengedtek), míg a súlyosan terheltek, akik később kerültek sorra, büntetés nélkül megúszták az eljárást, vagy amnesztiát kaptak. A negyvenes évek végén ugyanis megváltozott a politikai klíma. Miután kialakultak a hidegháború frontjai, Nyugaton minden számításba vehető erőt be kívántak vonni a kommunizmus elleni szövetségbe, és így az egykori náci felelősségre vonása időszerűtlenné vált. Ami a megérdemelt büntetés kiszabását és a bűnösöknek a közéletből való eltávolítását illeti, ki kell mondanunk, hogy a nyugati övezetekben a náciitanítás kudarcot vallott. Ez egészen a hetvenes évekig olyan támadási felületet nyújtott a Szövetségi Köztársaságra nézve, amelyet az NDK minden adandó alkalommal kihasznált – néha alaptalanul, többször jogosan. Középtávon mindazonáltal a bűnösség vállalásához vezetett a Nyugat által követett út, végül pedig a náciizmus bűneivel való, olyan

mértékű leszámoláshoz, ami az NDK-ban soha nem történt meg.

Az NDK-ban a náciellenítés három szinten zajlott le. Az első szinten elbocsátották állásukból a náci rendszer közhivatalnokait és azokat a volt párttagokat, akik 1937 előtt léptek be a nemzetiszocialista pártba. Az NDK-ban később gyakran hivatkoztak erre a szovjet megszálló hatalom által elrendelt intézkedésre, többnyire a Szövetségi Köztársasággal folytatott polémia során, hangsúlyozva, hogy ott nem ment végbe ehhez mérhető szakítás a múlttal.⁵¹ A szovjet megszállási övezet, majd az 1949-ben megalapított NDK lakosságának szűken három százalékát érintette közvetlenül ez az intézkedés,⁵² tehát körülbelül minden nyolcadik volt párttagot vontak eljárás alá.⁵³ A nyugati övezetekkel összehasonlítva lényegesen több náci funkcionáriust büntettek meg, és a büntetések is jóval súlyosabbak voltak.⁵⁴

Az „antifasiszta-demokratikus átalakulás” keretében – második szint – ugyanakkor hoztak egy sor olyan intézkedést is, amelyek nem az egykori nácik, hanem a gyártulajdonosok és a nagybirtokosok ellen irányultak. Ezek útjában álltak az új rendszernek, és Dimitrov fasizmusdefiníciójának segítségével a náci rezsim társadalmi-gazdasági bázisához lehetett őket sorolni.⁵⁵ Hogy némelyek közülük aktív ellenállók, az 1944. július 20-ai államcsínykísérlet támogatói voltak, ez nem zavarta az SED vezetését. A fontos az volt, hogy az antifasiszta alapító mítosz – és ez a harmadik szint – politikailag és morálisan felmentetse a

lakosság túlnyomó többségét, akik most már úgy érezhették, hogy a „történelem győztesének” seregében menetelnek. Ennek a formulának ugyanolyan politikai-morális funkciója volt, mint Nyugaton az elhallgatásnak és a felelősségre vonást kizáró törvényeknek.⁵⁶

Szemléletes leírást ad Stephan Hermlin arról, hogy milyen szociálpszichológiai hatása volt a „történelem győztese” formulának: „A népesség zöme tudatában volt annak, hogy valamilyen formában támogatta a fasizmust és büntudata volt. Ekkor pattant ki propagandistáink agyából a sajátosan hangzó »történelem győztese« formula. [...] Ez a formula olyan gyorsan terjedt, mint a hullámok a vízbe dobott kő körül. Az NDK minden polgára a történelem győztesének érezhette magát, ami fölöttébb hízogó volt számára és elaltatta a büntudatát. Ilyen módon a nép könnyebben kezelhetővé vált vezetői számára, mert nehéz dolog hosszú távon úgy kormányozni, hogy a kormányozottak ezért vagy azért bűnösnek érzik magukat. Ezzel a formulával ugyanakkor bizonyos politikai autoritásra is szert tett az NDK.”⁵⁷

Az antifasiszta alapító mítosz és a „történelem győztese” formula nemcsak a felelősséginternalizálást blokkolta, hanem arra is jó volt, hogy elterelje a

* A bonni Alaptörvény (103. cikkely, 2. bekezdés) a római jogra hivatkozva megtiltja a törvények visszamenő hatállyal való alkalmazását. Ez megnehezítette a törvényhozás és az igazságszolgáltatás számára a náci háborús bűnösök felelősségre vonását. (A ford.)

figyelmet az európai zsidóságon elkövetett népirtásról.⁵⁸ A Komintern fasizmuselméletében nem kapott helyet a náci megsemmisítő politikája, így az NDK alapító mítoszában sem esik róla szó. Sőt mi több, nem lehetett és nem volt szabad tematizálni,⁵⁹ mert megkérdőjelezte volna az NDK-nak a büntudat kialakítására építő koncepcióját. Ulbricht azzal utasította el a zsidó kártalanítási és jóvátételi igényeket, hogy ez újabb alkalom lenne a nemzetközi tőke számára a német proletár kizsákmányolására. Az arab államok azt követően ismerték el az NDK-t, hogy a Szövetségi Köztársaság jóvátételt fizetett Izraelnek.⁶⁰

A mítosz kezdetben hatékonynak bizonyult.⁶¹ „Csak úgy tudtam elképzelni a tizenkét éves birodalom történetét mint kimondhatatlan borzalmak sorozatát – írja Anette Simon, Christa és Gerhard Wolf lánya. – A gyerekekbe már nagyon korán beletáplálták azt a társadalmi-gazdasági magyarázatot, hogy a fasizmus a monopólkapitalizmus legfejlettebb formája, és megnyugtató a tudat, hogy a bűnösök most mind Nyugaton élnek. [...] A meggyilkolt antifasisztákról szóló történetek voltak az NDK hősi mondái (az elpusztított zsidók millióiról csak mellékesen esett szó), és a túlélők az ő örökségük folytatóinak számítottak, már csak ezért is meg voltam győződve arról, hogy nekik van igazuk.”⁶² Hasonlóképpen emlékezik Anette Leo: „Gyermekkorom álmainak hősei az ellenállók voltak. Mindenekelőtt természetesen a partizán apám, aki pisztollyal a kezében lopózik keresztül az erdőn, vagy éppen halálos veszély

torkából mentik ki a barátai. [...] Nemcsak otthon, hanem a felvonulásokon és az iskolában, a reggeli sorakozónál is ott lebegtek a halott hősök szellemei a fejünk felett, amikor felvonták a zászlót és az ő szavaikat idézték. Olyan filmeket néztek meg velünk, olyan könyveket olvastunk, amelyek Ernst Thälmann, John Schehr, Hans Beimler harcáról és mártíromságáról szóltak.”⁶³ De idézhetjük Jana Henselt is, aki nem minden ironikus távolságtartás nélkül jegyzi meg: „Gyerekkorunkban a történelemórán arra oktattak bennünket, hogy antifasiszták vagyunk. A nagyszüleink, a szüleink, a szomszédaink – mindenki antifasiszta volt.”⁶⁴

Az idézett visszaemlékezésekből kitűnik, hogy milyen hatást váltott ki az alapító mítosz az ifjúságból: elhatárolódást a Nyugattól, azonosulást az NDK-val, az antifasiszta állam képviselte értékek vállalását áldozatok árán is – mindez azzal kecsegtetett, hogy az NDK-ban szocializálódott nemzedék a már itt születettekkel együtt a rendszer feltétlen hívévé válik, és elszakíthatatlan kapcsolat jön létre a néptömegek és vezetőik között. Az irodalmi és képi ráhatást rituális szertartások fokozták. Az NDK, más totális rendszerekhez hasonlóan, a katonai rituálét az ifjúságra és a gyerekekre is kiterjesztette, hogy az új nemzedék minél hamarabb megismerje a vele szemben támasztott elvárásokat, és elkötelezettnek érezze magát irántuk. Ilyen szertartás volt az ifjú pionírok esküje Ernst Thälmann nevére: „Mi, ifjú pionírok, a német nép fiai és lányai esküt teszünk és megfogad-

jük elnökünknek, Wilhelm Piecknek, hogy mindig méltóak leszünk Ernst Thälmann nevére, aki életét áldozta hazánkért.”⁶⁵

Az NDK politikai naptárában különben is egymást érték a rituális szertartások. A politikai mitológiához hozzátartozott, hogy az év számos napját az antifasizmus és a szocializmus hőseinek emléknapjává nyilvánították, úgyhogy egyfajta szakrális emelkedettség lengte be az év körforgását. Ezek a napok arra voltak hivatottak, hogy kiemeljék az egyént a szürke hétköznapiakból, és a nagy célra, a szocializmus felépítésére emlékeztessék. A ritusban központi helyet foglalt el a mártírokról való megemlékezés, és ennek jegyében ünnepélyes fogadalmak hangzottak el.

Az NDK polgárának azonban nemcsak azt kellett éreznie, hogy megszentelt időben él, kíváncsok voltak a hely szakralizálása is. Az utcákat is a harcosokról és hősekről nevezték el,⁶⁶ aminek jelentőségét emléktáblák, beszédek, énekek, koszorúzások hangsúlyozták. A hétköznapiak szakralizálásáért azonban nagy árat kellett fizetni. Ernest Gellner „az immanens, mértéken felüli szakralizálásáról” beszél, ami a profán végzetes deficitjét idézte elő és hozzájárult a szocialista országok elerőtlenedéséhez, majd összeomlásához.⁶⁷ Ha minden szent, akkor semmit nem lehet megváltoztatni. A következmény: megmerevedés és mozdulatlanság. Ilyen értelemben az NDK strukturális alkalmatlansága a megújulásra egyszerre volt politikai és kulturális természetű. Figyelemre méltó egyébként, hogy ez a forradalmiság igényével

fellépő német állam bizonyos vonatkozásokban sokkal igenlőbben viszonyult a német történelemhez, mint az inkább konzervatív Szövetségi Köztársaság, és szakrális vonásokkal ruházta fel a múltat.

Az NDK párt- és állami vezetése feltehetőleg már korán arra a meggyőződésre jutott, hogy az antifasiszta alapító mítosz önmagában véve nem ellensúlyozza a nemzetet egyben tartó kohéziós erőt, és nem ad igazolást egy második német állam létrehozására. Ezért olyan korszakok után kutattak a német történelemben, amelyeket az NDK „előtörténetének” tekinthettek, és amelynek törekvéseit az új német állam valószínűleg meg. Erre a célra elsőként az 1525-ös parasztháború kínálkozott, amit a reformációval együtt „korai polgári forradalomnak” neveztek el.⁶⁸ A *Német Demokratikus Köztársaság* című félhivatalos kiadvány szerint „ezek közé [az NDK előtörténetét alkotó események közé] tartoznak a korai polgári forradalom 1517-től 1526-ig tartó évei. Luther Márton eszméi megrendítették a feudális rendszert. A csúcspontot az 1525-ös parasztháború jelentette, amelynek során a nép először kísérelte meg a társadalom forradalmi átalakítását.”⁶⁹

A parasztháború történetének – már Engels is a német forradalmi hagyományok kezdetének nevezi a parasztháborút⁷⁰ – legfontosabb alakja az NDK számára Thomas Müntzer volt. Már az is alkalmassá tette az élharcos szerepére, hogy Tübingiában működött, olyan területen tehát, amely a háború után az

NDK-hoz tartozott, míg a parasztháború döntő eseményei Dél-Németországban zajlottak le. Fontos szempont volt az is, hogy Mojszej Szmirin szovjet történész még a háború alatt írt könyvében Müntzer népi reformációját szembeállítja a lutheri reformációval, a *fejedelmek reformációjával*, és Müntzer irányzatát nyilvánítja a parasztháború vezető ideológiájának.⁷¹

Annak a felfogásnak az elfogadtatásához, hogy a Müntzer vezette parasztháború specifikusan német forradalom volt, először a „német nyomorúság” elméletével kellett leszámolni. Ez az elmélet közvetlenül a nemzetiszocializmus széttűzése után vált uralkodóvá, és a német forradalmi törekvések bukását a támogatottság hiányával magyarázta. A kommunista nyomorúságteória az első világháború utáni német forradalmi mozgalmak sikertelensége miatt érzett csalódást vetítette vissza a történelembe. Ahogy a kommunisták az 1919. januári Spartakus-felkelés megghiúsulását a szociáldemokraták árulásával magyarázták, a korábbi forradalmak háttérében is árulást és intrikát sejtettek, és elsősorban a polgárságot tették felelőssé érte. A forradalom elárulásában, az egység és a határozott cselekvés hiányában látták a német nyomorúság okát, és ezt a nézetet sok értelmiségi és író is osztotta, közöttük Alexander Abusch, Bertolt Brecht és Hans Eisler.

A nyomorúságelmélet legfontosabb dokumentuma Alexander Abusch *Egy nemzet tévútja* című, 1946-ban megjelent műve. Ez a tévút Abusch szerint ott kezdődött, hogy Luther elvette a reformáció politikai

élet, és szembefordult a felkelő parasztokkal. Luther „elárulta a nép legtermészetesebb létszükségleteit”, ami egyenlő volt a „nemzet elárulásával”, mert ezzel megakadályozta, hogy „a császári kormányzás és az idegen pápai befolyás között dúló viszály [...] egy alulról szerveződő, megújult, egységes nemzet akaratának megfelelően nyerjen megoldást”.⁷² „A német szabadság veresége a nagy parasztháborúban három évszázadra a reakció sötétségét borította a német történelemre és Luther a német ellenforradalom legnagyobb szellemi alakjává vált.”⁷³

Ezzel a pesszimista felfogással fordult szembe az „örökségelmélet”, amely arra az álláspontra helyezkedett, hogy volt sok olyan törekvés a német történelemben, amelyekkel a szocialista állam is közösséget vállalhat. A negyvenes évek vége felé, amikor egyre határozottabban körvonalazódott az SED azon szándéka, hogy a szovjet megszállási zónában saját államot alakítson ki, az örökségelmélet kerekedett felül. A nyomorúságteória alkalmatlan volt arra, hogy államideológiát lehessen rá építeni. Ahhoz, hogy az NDK fel tudja venni a versenyt a Szövetségi Köztársasággal, olyan történelmi események és személyek örökösének kellett vallania magát, „amelyek és akik haladó szerepet játszottak a német történelemben”, ahogy ezt az SED Központi Bizottsága 1951 októberében kinyilvánította.⁷⁴ Az új állam nemcsak ezen örökség letéteményesének tekintette magát, hanem bejelentette kizárólagos igényét a német forradalmi mozgalmak céljainak megvalósítá-

sára.⁷⁵ Így kapott Thomas Müntzer és a nagy parasztháború központi helyet az NDK államideológiájában. Szmirin nyomán két vonulatot különböztettek meg a német történelemben, egy forradalmi irányzatot, amely Müntzer *népi reformációjának* közvetítésével a parasztháborúban csúcsosodott ki, és egy reformer-revizionista vonulatot, amely Luther közreműködésével a *fejedelmek reformációjába* torkollott. Ez utóbbit tették felelőssé Németország politikai szétagóltóságáért, majd később az autoriter német állam kialakulásáért. Vagyis a kommunisták és szociáldemokraták ellentétét sikerült visszavetíteni a korai 16. századba,⁷⁶ amit két megfontolás tett indokolttá. Egyrészt a népi reformáció felvállalható örökségnek tűnt a kommunisták számára, hiszen saját mozgalmuk előfutárának kiálthatták ki, másrészt így választ adhattak arra a kérdésre, hogy miért nem váltak a németek hosszú évszázadokon keresztül a forradalom avantgárdjává.⁷⁷

Thomas Müntzer azonban, bármennyire pozitívan értékelték is, csupán a mártírok számát növelte, hiszen a parasztháború a fejedelmek győzelmével végződött. Mártírokban pedig nem volt hiány, az NDK-nak inkább sikertörténetre volt szüksége. Be kellett látni, hogy a népi reformáció és a fejedelmek reformációjának szembeállítás a továbbiakban nem célszerű. Végül az NDK konszolidálásával egy időben Luther szerepe pozitívan átértékelődött,⁷⁸ és egyre nagyobb hangsúlyt kapott Müntzerrel szemben. Az 1983-as Luther-év jó alkalom volt arra, hogy a

wittenbergi reformátor végleg bekerüljön az NDK alapító mítoszába. A Luther születésének ötszázadik évfordulója alkalmából rendezett ünnepek még Marx halálának századik évfordulóját is háttérbe szorították.

Az NDK Luther-képének megváltozása olvasható ki két 1965-ben publikált dolgozatról. Rudolf Herrnstadt még ezt írja: „Amikor az egész világ elfordult a gyilkos kizsákmányolóktól és a tömegek oldalára állt, Luther csalhatatlan polgári osztályöszttönnel továbbra is kitartott a másik oldal mellett, és ezzel a képességével ő lett az aranyetszés a kialakulóban lévő burzsoázia számára.”⁷⁹ Max Steinmetz viszont már így vélekedik: „Luther érdeme a haladás előmozdításában, ami egy időre a német nép hőségé emelte, nem tanaiban rejlik [...], hanem abban a gyakorlati harcban, amelyet a parazita római egyház ellen folytatott, és amellyel elindította a korai polgári forradalom osztályharcát.”⁸⁰ A feladat tehát a következő volt: a korai polgári forradalmat⁸¹ a forradalmi átalakulások viszonylag sikeres fázisává kellett átértékelni, hogy az NDK-t ezek folytatásaként tüntethessék fel. Az új feladathoz már Lutherre volt szükség, az ideológusok nem elégedtek meg csupán Müntzerrel.⁸²

Ahhoz, hogy az NDK mindenki számára láthatóan érvényesíthesse „szellemi igényét” a parasztháborúra mint „forradalmi örökségre”,⁸³ olyan helyre volt szüksége, ahol a parasztháború mítoszának ikonjait rituálisan is megjeleníthette. Erre a célra a türingiai

Frankenhausen melletti egykori csatatér kínálkozott. Itt gyülekeztek a felkelő parasztok 1525 májusában, Thomas Müntzer csatlakozott hozzájuk, és arra biztatta őket, hogy szálljanak szembe Fülöp hesseni tartománygróf és György szász herceg csapataival. A fejedelmek harcedzett katonáival szemben azonban a rosszul felfegyverzett és még rosszabbul vezetett parasztoknak nem volt semmi esélyük. Az, amit a történelem „frankenhauseni csatának” nevez, inkább öldöklés volt. A katonák csaknem hatezer parasztot öltek meg az ütközetben és hatszázat ejtettek foglyul, ők pedig mindössze hat embert veszítettek. Müntzer megmenekült a tömegmészárlástól, és Frankenhausenben próbált elrejtőzni. Ágyba feküdt, betegséget színlelt, de a nála levő iratok és levelek alapján felismerték. Kínvallatásnak vetették alá, és május 27-én Mühlhausenben lefejezték.⁸⁴ A fejedelmek megtorló akciója során sok parasztot kivégeztek, mások csak súlyos pénzösszegekkel válthatták meg az életüket. Helyreállt a régi rend, és a felkelés, amely kezdetben jelentős engedményeket csikart ki a feudális uraktól, teljes vereséggel végződött.⁸⁵

Győzelmi emlékművet tehát nem emelhettek az NDK forradalmi örökségének tiszteletére.⁸⁶ Végül olyan megállapodás született, miszerint az emlékműnek utalnia kell az NDK-ra mint a forradalmi hagyományok beteljesítőjére, annak hangsúlyozásával, hogy az övé az utolsó szó, ő a „történelem győztese”.⁸⁷ Ezen eszmei tartalom méltó kidomborítására az SED politikai bizottsága 1974 márciusában úgy

döntött, hogy a frankenhauseni csata színhelyén egy körképet állíttat fel „a parasztháború és Thomas Müntzer forradalmi tevékenységének emlékére”.⁸⁸ Így született meg az egyik legjelentősebb, de mindenképpen legnagyobb méretű 20. századi német műalkotás. 123 méter hosszú, 14 méter magas, a festett felület tehát 1722 négyzetmétert tesz ki. Ez azt jelenti, hogy a Sixtus-kápolna freskói két és félszer elférnének rajta.

Werner Tübke monumentális alkotása⁸⁹ hamarosan túlnőtt megbízóin és indítékaikon. Nem sokkal az NDK összeomlása előtt készült el és „avatták fel”, elválaszthatatlanul kötődik tehát az NDK-hoz. Karl-Siegbert Rehberg szociológus ezt ilyen kiélezetten fogalmazta meg: „Lehet, hogy valaha csak úgy emlékeznek majd Kurt Hagerre és Erich Honeckerre mint Tübke nagy körképének mecénásaira.”⁹⁰

Tübke a szó szoros értelmében „mítoszmunkát” végzett, amikor a reformációról és a parasztháborúról szóló történeteket, a korai 16. század szélsőséges Róma-ellenességét, világvége-hangulatát, apokaliptikus félelmeit és chiliasztikus várakozásait minden mesterkéeltség nélkül ábrázolta, és megéreztetett valamit ezek hangulatából. A megrendelők a politikai mondanivaló egyértelmű hangsúlyozását várták volna el tőle, ő azonban a saját maga választotta eljárás segítségével a 15. és a 16. század művészeitől, Cranachtól és Dürertől, Bruegheltől és Boschtól, Altdorfertől, Behamtól és mindenekelőtt az úgynevezett Petrarca-mestertől merített inspirációt, lehánt-

va a parasztháborúról és a reformációról a 19. és 20. századi értelmezéseket. Annak, ahogy Tübke látja és láttatja az ábrázolt kort, kevés köze van a kelet-berlini politbüro 1974-es projektjéhez. Amikor például a körkép „nyári mezőnek” nevezett részében Luthert és az Isten országa közeli eljövételéről prédikáló Müntzert látjuk,⁹¹ kiérzünk még valamit a fejedelmek reformációjának és a népi reformációnak a szembeállításából, de ez távol áll attól, hogy az NDK ideológiáját propagálja. Müntzer nem Lenin vagy Thälmann korai előfutára, hanem a végső idők prófétája. Tübke újra és újra függetleníti magát az NDK történelmi gyökereit és politikai legitimitását igazolni kívánó „korai polgári forradalom” konstrukciótól.⁹²

A művész természetesen a korai 16. század társadalmi és politikai konfliktusait ábrázolta. A parasztok nyomorúságát, a kézműipar hanyatlását, a polgárság alsó rétegeinek nehéz helyzetét festette meg, de mindezt, a kortársak példáját követve, átfogó társadalom- és morálkritikával kötötte össze. A társadalmi és gazdasági válság nem csupán a felső rétegek és az uralkodó osztály erkölcsi romlottságában nyilvánul meg. Hiányzik a feltörekvő osztályok optimizmusa is, amely határozott politikai elképzelésekkel lépne fel, csak apokaliptikus és chiliasztikus várakozásaik vannak, és a történelem alakítását nem maguktól és vezetőiktől várják, hanem azt remélik, hogy Isten közbelépése mindent jóra fordít. Tübke mennyországa azonban üres. Nincsenek isteni hatalmak, akik beteljesíthetnék az emberek reményégeit.

Így a festmény középpontjában álló Müntzer prédikációjából nem árad forradalmi erő. Nem tartja magasra a zászlót, nem hisz a győzelemben. Aki követi, vesztes ügy harcosa. A kép szemlélője nem érez semmit „az unokáinknak jobb lesz” optimizmusából. Mi sem esik távolabb Tübke művétől, mint a „történelem győztesének” büszke öntudata.⁹³

Aligha valószínű, hogy a projekt nagyszámú szakértőjének és ellenőrének mindez ne tűnt volna fel. Ha előbb nem támadtak kételyeik, akkor legkésőbb Eduard Beaucampnak, a *Frankfurter Allgemeine Zeitung* műkritikusának euforikus szakvéleménye gyanút ébreszthetett bennük, amely már jóval az emlékmű elkészülte előtt napvilágot látott.⁹⁴ Hogy Tübke továbbra is szabad kezet kapott, ez a honeckeri NDK poszttotalitárius jellegére utal. Ulbricht alatt elképzelhetetlen lett volna ilyesmi.

Az NDK állami és pártvezetésének meglepő engedékenysége Tübke ikonográfiai programjával szemben talán azzal is összefügg, hogy a parasztháborúra és a korai polgári forradalomra való hivatkozás soha nem érte el a remélt hatást. Így tehát revideálták a reformáció és a parasztháború megítélését, és új történelempolitikai hagyományok után néztek, a kísérlet azonban nem eredményezett olyan mítoszt, amely tartósan befolyásolta volna az emberek politikai beállítottságát. Ellentétben az antifasiszta alapító mítosszal, itt nem kellett tehát a szakralitás megsértésétől tartani, és Tübke művének ideológiai tartalmánál fontosabb volt, hogy az NDK művészete „világszín-

vonalon" teljesített, már csak a festmény méreteit tekintve is. De néhányan bizonyára azt is sejtették, hogy mindenekelőtt a kép művészi kifejezőereje képviseli ezt a színvonalat.

Annak, hogy a parasztháború és a korai polgári forradalom történetének alapító mítoszként való feldolgozása nem bizonyult sikeresnek, fő oka valószínűleg az NDK-t a korai 16. századtól elválasztó történelmi távolság volt. A késő középkor és a korai újkor közötti átmenet időszaka nagyon is távoli és idegen volt az NDK polgárai számára ahhoz, hogy aktuálpolitikai célokra lehessen igénybe venni. Barbarossa Frigyes, a Nibelungok és Arminius esetében az időbeli távolság ugyan még nagyobb volt, de ezekben a történetekben mégis inkább lehetett társadalompolitikai kapcsolódási pontokat találni a jelenhez. Mindenekelőtt akadtak olyan szövegek, amelyek életre keltették a mítoszt, a korai polgári forradalom esetében ezek hiányoztak, illetve az NDK szellemi vezetői és irodalmárai valamilyen okból nem voltak abban a helyzetben, hogy ilyen szöveggel szolgáljanak. A parasztháború a maga problematikájával a szó szoros értelmében befejezett múltnak számított.

A parasztháború mellett az NDK másik kiegészítő mítosza az 1813/14-es felszabadító háború volt. Ahhoz azonban, hogy ezekre az eseményekre hivatkozni lehessen, előbb tisztázni kellett a porosz történelem egészéhez való viszonyt. Raina Zimmering a következő álláspontot képviseli: nem a korai polgári

forradalom mítosza, hanem Poroszország felemelkedése a katonakirály és a legendás „öreg Fritz” alatt lett végül az a kompenzációs mítosz, amelyet az NDK vezetése a megkopott antifasiszta narratíva helyére kívánt léptetni.⁹⁵

A porosz örökség természetesen problémát jelentett olyan szempontból, hogy Poroszország aránytalanul nagy hadseregének köszönhetette katonai erejét és felemelkedését, s ezt nem lehetett követendő példának tekinteni, hiszen az NDK két évtizeden át unos-untalan a porosz militarizmust bírálta. Egy ilyen hirtelen irányváltással megzavarta volna saját polgárait. A porosz mítosz magvát pedig – amely szerint Poroszország mindig is szegényebb volt, mint Nyugat- és Dél-Németország, de ezt népe kiváló teljesítményével és szerényebb életmódjával kompenzálta – azért nem volt kíváncsós felvállalni, mert megkérdőjelezte volna a szocializmus felsőbbrendűségét a kapitalizmussal szemben. Így Poroszország csupán történelmi kulissza maradt, Berlin patinás épületeinek felújítása ismét fényt és ragyogást kölcsönzött ugyan a Schlossplatz és a Gendarmenmarkt közötti területnek, de mindez nem volt tartós hatással az NDK politikai identitására.⁹⁶

Az, hogy az NDK kedvező képet kezdett kialakítani a 18. századi Poroszországról,⁹⁷ felvetett egy másik problémát is. Ez II. Frigyes előtérbe állításával járt együtt, és közmegegyezés helyett emlékezés politikai megosztottsághoz vezetett. Szászországban ugyanis az „öreg Fritz” nem éppen pozitív emlékeket

hagyott maga után, hiszen háborúi jelentős részét itt vívta, megalázta a büszke szászokat és feldúlta országukat. 1760-ban például megostromolta és ágyúkkal lövette a fővárost, Drezdát. Így az NDK új keletű vonzalma Poroszország iránt nem csökkentette a szászok és a brandenburgiak közötti kölcsönös ellen-szenvet. Ahogy az erős szász akcentussal beszélő Ulbricht kíméletet nem ismerő intézkedéseit a Hohenzollern-uralmat jelképező épületek lerombolására – 1950-ben felrobbantották és lebontották a berlini királyi palotát, 1959/60-ban a potsdamit, 1968-ban pedig a potsdami helyőrségi templomot – a „Porszország elleni szász bosszúnak” nevezték, úgy a Honecker-éra mítoszpolitikai irányváltását Szászország leértékeléseként magyarázhatták. Ez a szászok nem-tetszését váltotta ki, amit csak fokozott, hogy a Porszország virágkorából származó épületek helyreállítása⁹⁸ a rendelkezésre álló anyagi források tekintélyes részét felemésztette és elvonta a pénzt más projektek-től. A „Szászország dicsősége és Porszország glóriája” című négyrészes tv-film arra tett kísérletet, hogy az egymással ellentétes elemek mitikus-narratív kombinálásával valami újat hozzon létre, ami az ellentétek összekapcsolásából merít erőt. A film valóban tompította a porosz reneszánsz negatív hatásait, de nem fokozta az NDK polgárainak lojalitását államuk iránt.

Kivételes helyzetet foglalt el a porosz mítoszon belül az 1813–14-es felszabadító háború, jöllehet a szászok a lipcsei népek csatájáig itt is a rossz olda-

lon, Napóleon oldalán álltak. Ezt azonban királyuk, I. Frigyes Ágost számlájára írhatták, hangsúlyozva a nép Napóleon-ellenességét és szabadságvágyát. Az 1813–14-es felszabadító háború mindenestre olyan alapvető jelentőségű volt az NDK önértelmezése szempontjából,⁹⁹ hogy nem robbantották fel a vilmosi öntudatról tanúskodó Népek Csataja-émlékművet Lipcse mellett, hanem pénzt is áldoztak fenn-tartására. Az emlékmű a „német–orosz fegyverbarát-ság” kultuszhelyévé vált, és az NDK kulturális örök-sége részének tekintették, a felszabadítási háború történetéből pedig olyan, a szocialista állam múltbeli gyökereihez tartozó alapító mítoszt kreáltak, amely-ből ez az állam erőt kívánt meríteni.¹⁰⁰

A felszabadító háborúra mint haladó hagyomány-ra való hivatkozás már benne van a „Szabad Németország” elnevezésű hadifogoly-szervezet nyilatkozatában is, amely 1943-ban, a sztálingrádi vereség után arra szólította fel a Wehrmacht katonáit és tisztjeit, hogy álljanak át a szovjet hadsereg oldalára, és vegyék fel a harcot Hitler és a fasizmus ellen: „Történelmünk nagy példája vár követésre. 130 évvel ezelőtt, amikor német csapatok még ellenségként álltak orosz földön, a legjobb németek, von Stein, Arndt, Clausewitz, Yorck és mások Oroszországból, az áruló hatalmasságok feje fölött a német nép lelkiismeretére apelláltak, és a szabadság kivívására szólították fel. Ahogy ők, úgy mi is erőnk teljes latba vetésével, életünket sem kímélve mindent megteszünk azért, ami elősegíti népünk szabadságharcának kibon-

takozását és meggyorsítja Hitler bukását.”¹⁰¹ Ez a nyilatkozat arra utal, hogy amikor Poroszország mint Napóleon szövetségese 1812-ben megtámadni készült Oroszországot, néhány porosz tiszt úgy döntött: kilépnek a porosz hadseregből és orosz szolgálatba állnak.¹⁰² A legnagyobb jelentőségű azonban Yorck tábornoknak az az önhatalmú lépése volt,¹⁰³ hogy aláírta a tauroggeni konvenciót. Ez megteremtette a feltételét annak, hogy az orosz csapatok támadásba menjenek át, és Napóleon bukásáig folytassák a háborút. A felhívás aláírói azt remélték, hogy a Wehrmacht tisztjei közül sokan követik majd a 130 év előtti példát. Jóllehet erre nem került sor,¹⁰⁴ a felhívás alkalmas volt arra, hogy az NDK fegyveres erői¹⁰⁵ hagyományt konstruáljanak maguknak belőle. Mivel a szocialista német állam számára nem volt könnyű feladat pozitívan értékelhető katonai hagyományokat találni, az idézett sorok nagy jelentőséget kaptak, és gyakran hivatkoztak is rájuk. Az NDK konszolidálódásával persze már kevés szó esett a katonák önálló politikai döntéséről, és a hangsúlyt a német-orosz fegyverbarátságra, valamint az orosz példa követésére helyezték.

Scharnhorsttal, Gneisenauval és Clausewitzcel az NDK magának igényelte a porosz katonai reformok legfőbb vezetőit. Ez közvetlen konkurenciát teremtett a Szövetségi Köztársasággal, mert itt sem találtak más politikailag elfogadható múltbeli kapcsolódási pontot egy új német haderő számára, mint a porosz reformereket.¹⁰⁶ Ott, ahol a mítoszok ugyanazokhoz

az eseményekhez vagy személyekhez kapcsolódtak, nem maradt más hátra, mint kétségbe kellett vonni a másik oldal hivatkozási alapjának jogosságát.¹⁰⁷ Ez nem volt nehéz az NDK számára, mert a 19. század elejének politikai viszonyait könnyen kivetíthette a jelenre: Napóleon helyébe ott volt Amerika, a Rajnai Szövetség szerepét pedig – Szászországtól eltekintve – kioszthatták a Szövetségi Köztársaságra, vagy ahogy az NDK első éveiben mondták: a „hazaáruló Adenauer-bandára”.¹⁰⁸

A felszabadítási háború mítoszának legfontosabb momentuma azonban a győzelemre tett ígéret volt: az orosz fegyvertársak segítségével megteremtett önálló, külső hatalmaktól független Németország perspektívája. Igaz, sántított az analógia, mert a bécsi kongresszus nagyrészt a francia forradalom előtti viszonyokat állította helyre, és még néhány, Napóleon által királlyá emelt fejedelem is megtarthatta új rangját. Ezt a problémát azonban könnyebben megoldhatták, mint azokat, amelyeket a korai polgári forradalom mítosza vetett fel. A felszabadítási háborút össze lehetett kapcsolni az antifasiszta alapító mítosszal, és az így mindvégig fontos szerepet játszott az NDK fennállása során.

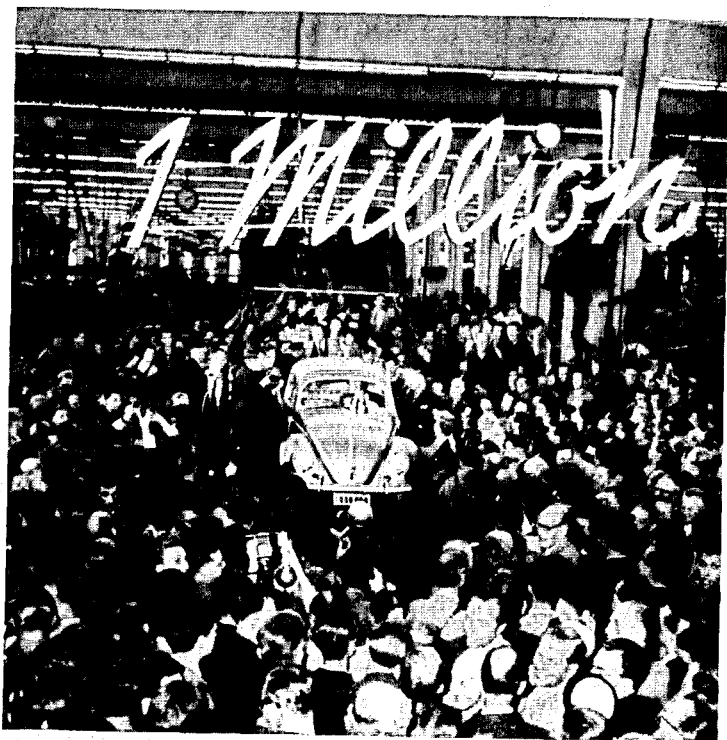
A felszabadítási háború alapító mítoszának rituális emlékhelye az ötvenes évek közepétől a berlini Neue Wache volt az Unter den Lindenen, Scharnhorst, Blücher, Gneisenau és Yorck szobraival a sugárút túloldalán, amelyeket 1964-ben állítottak fel újra.¹⁰⁹ Itt tartották meg hetente egyszer az NDK Nemzeti

Néphadseregének nagy őrsegfelvonulását, itt ünnepelte magát nagy pompával a szocialista állam, ami persze inkább a Wehrmacht-időkre emlékeztetett, mint a Napóleon elleni felszabadító háborúra.¹¹⁰ De az NDK hadseregének egyenruhái és ceremóniai különben is a Wehrmacht-hagyományokat idézték fel, amiben a párt- és állami vezetés nyilván azért nem talált semmi kivetnivalót, mert hivatkozhatott a felszabadító háborúk mítoszára: A honvédelmi minisztérium egy 1956-ban kiadott brosrájában ez áll: „Néphadseregünkben az 1813-as felkelők és szabadcsapatok, Scharnhorst, Gneisenau, Yorck és Blücher szelleme, az 1848-as berlini barikádok harcosainak és a badeni forradalmi hadsereg katonáinak szelleme él. [...] Néphadseregünk katonái az 1918 és 1923 közötti évek hősei, a Vörös Frontharcosok, a fasiszta zsarnokság ellen harcoló és életüket áldozó antifasiszták örökségének folytatói. Természetes, hogy ez a hadsereg, amelyet ilyen szellem vezérel, nemzeti hagyományainknak megfelelő egyenruhát visel.” Ebből kiindulva akár következetesnek is mondhatjuk a következő gondolatmenetet: „A bonni Wehrmacht, amely lényegében amerikai zsoldoscsapat”, olyan egyenruhát kapott, amely az amerikai haderő uniformisára emlékeztet: „csak azoknak van okuk félni a hagyományoktól, akik folytatják a militaristák és fasiszták bűneit, és akiknek közben nap mint nap a tettenéréstől kell tartaniuk”.¹¹¹

Amikor 1989 őszén szaporodni kezdtek az NDK-ban a válság tünetei, és egyre inkább kirajzolódtak a

társadalmi rend összeomlásának jelei, a két kiegészítő mítosztól, a korai polgári forradalomtól és a felszabadító háborútól a vezetőség hiába is remélt volna segítséget. Az antifasiszta alapító mítosz viszont rövid ideig újra hatott. „A mi országunk” című kiadványban számos író és más értelmiségi az utolsó pillanatban kísérletet tett arra, hogy megmentse az NDK-t. Bár az antifasiszta alapító mítosza hivatkozva mélyreható belső reformokat követeltek, mégis az NDK önálló államiságának megtartása mellett szálltak síkra: „Még van esélyünk arra, hogy az európai államok egyenrangú szomszédjaként a Szövetségi Köztársaság szocialista alternatívája legyünk. Még nem felejtettük el azokat az antifasiszta és humanista eszméket, amelyek egykori célkitűzéseinket meghatározták.”¹¹² A kiáltványt két hét leforgása alatt kétszázezren írták alá,¹¹³ de tartós politikai hatást már nem tudott elérni. Az NDK polgárainak túlnyomó többsége a Szövetségi Köztársasággal való egyesülésben látta az ország súlyos gazdasági problémáinak megoldását.

Az NDK alapító mítosza alulmaradt a Szövetségi Köztársaság valutareformról és gazdasági csodáról szóló alapító mítoszával szemben. Nem változtatott ezen az sem, hogy a kilencvenes években egyre több művész, tudós, lelkész és polgárjogi aktivista hivatkozott rá, ha azt kívánta hangsúlyozni, hogy egy rossz társadalmi rendszerben is lehet igaz emberként élni.¹¹⁴ Ez azonban inkább a tartalmas életre vonatkozó egyéni igényt fogalmazta meg, politikai mítosznak nem nevezhető.



Wolfsburg, 1955. augusztus 5.: az egymilliomodik „bogárhátú” VW legördül a futószalagról.

Valutareform és gazdasági csoda

A SZÖVETSÉGI KÖZTÁRSASÁG POLITIKAI MÍTOSZAI

Nem könnyű megmondani, hogy tulajdonképpen mi a Szövetségi Köztársaság alapító mítosza. A politikai elit és a vele szövetkezett értelmiség Németország nyugati részében ugyanis lemondott arról, hogy a Szövetségi Köztársaság megalapítását *politikai* mítosszal ruházza fel. Ez a lemondás volt bizonyára a feltétele annak a liberalitásnak, ami a nyugati államalapítást hamarosan megkülönböztette a keletitől. A minden német képviselőre vonatkozó igényt kellőképpen indokolta annak vállalása, hogy a Szövetségi Köztársaság a Német Birodalom jogutóda, egyébként pedig ez az állam provizóriumnak tekintette magát, amely csak addig áll fenn, amíg nem dönthet *minden* német a szabad önrendelkezés alapján Németország politikai rendszeréről. Így tehát a Szövetségi Köztársaság tulajdonképpen nem ismerte el politikailag önmagát, és ha a hatvanas évek második felében mégis történt valami hasonló, ezt inkább szándékan kívül tette. Mintegy az NDK el nem ismerésének az ára volt az, hogy az Alaptörvény preambuluma szerint a Szövetségi Köztársaság polgárai provizóriumban élnek, holott ők maguk ezt egy idő után másképp érezték.

Az 1972-es parlamenti választások egyik leghatásosabb plakátja Willy Brandtot ábrázolta a következő szöveggel: „Németek, büszkék lehetünk országunkra!” Ez azt mutatja, hogy lehetett politikai törekvés a Szövetségi Köztársaság bizonyos korlátozott elismeréséből, különösen az új generáción belül, hiszen a fiataloknak már nem voltak emlékeik az egységes Németországról. A német földön mindaddig soha nem tapasztalt jólét és a politikai struktúra meglepő stabilitása – ellentétben a weimari köztársaságéval – nagy megbecsülést vívott ki államuk számára a nyugatnémetek szemében.¹

Mégis, a Szövetségi Köztársaság négy évtizeden át formálisan nem ismerte el magát, ragaszkodott az államjogi provizórium jelleghez. Ez csak akkor változott meg, amikor megszűnt az NDK, és az új szövetségi tartományok elfogadták magukra nézve az „Alaptörvény területi hatályát”.² A Szövetségi Köztársaság elismeréséről végső soron tehát nem ezen államalakulat régi polgárai döntöttek, hanem azok, akik újonnan lettek azzá.

Ellentétben az NDK-val, a Szövetségi Köztársaságban az sem volt kezdettől fogva világos, hogy mely narratívát illeti meg az alapító mítosz rangja. Különböző hangsúllyal hangzik el az, hogy a Nyugathoz, különösen az Egyesült Államokhoz való kötődés, mindenekelőtt azonban az európai integráció tekinthető a Szövetségi Köztársaság alapító mítoszának. Ez azonban az államrezon és a modernizálási folyamatok felcserélése a politikai mítoszokkal. A Nyugathoz

való kötődés, különösen a NATO-tagság a Szövetségi Köztársaság államérdeke volt, hiszen az országnak a nyugati államok közösségében való egyenjogúsága és külső biztonsága függött tőle. A lemondás az ország geopolitikai helyzetéből adódó önértelmezésről, amely szerint Németországnak mint „Európa közepét” betöltő hatalomnak önálló politikát kell folytatnia a Nyugat és a Kelet között, szükségszerűen következett a második világháború után kialakult hatalmi konstellációból.³ A Nyugathoz való politikai kötődés része volt, hogy az NSZK integrálódott a Nyugat gazdaságába. A Szövetségi Köztársaság polgárai nem utolsósorban annak köszönhették új keletű jólétüket, hogy az ország az amerikaiak által dominált gazdasági térséghez tartozott.⁴

És Európa? – Kétségtelen, hogy a nyugatnémetek hosszú időn át rendkívül nyitottak voltak az európai integrációs folyamat felé, de amikor népszavazásra lehetett volna bocsátani a kérdést, a politikai elit visszariadt attól, hogy a lakosságra bízza a döntést. Az európai integrációs folyamat a Szövetségi Köztársaságban az elit szívügye volt. Az Európai Unió alkotmányszerződését meghiúsító franciaországi és hollandiai referendum példája azt bizonyítja, hogy a Szövetségi Köztársaság bölcsen járt el ebben a kérdésben. A politikai mítoszok ereje éppen abban mutatkozik meg, hogy olyan projekt támogatására tudják mozgósítani a lakosságot, amely jelentős kiadásokkal és hátrányokkal jár. Európa hosszú időn keresztül fontos orientációs mítosz volt a Szövetségi Köztár-

saság polgárai számára, de nem sikerült a programban részt vevő országok teljes népessége számára elfogadott alapító mítosszá tenni. Így fokozatosan elveszítette azt a vonzerőt is, amelyet a németek számára egy ideig betöltött.⁵

Sem a Nyugathoz való kötődés, sem az európai integráció nem felelt meg annak a célnak, hogy a Szövetségi Köztársaság alapító mítoszává váljék, már csak azért sem, mert az államalapítás megelőzte őket. Mind a kettő a köztársaság biztonságának, stabilitásának és prosperitásának a feltétele volt, a nyugat-német államrezon központi magvát képezték, mitikus narratívát, ikonba foglalt költeményt mindazonáltal nem lehetett faragni belőlük, a rituális megjelenítésre alkalmatlanok voltak. A józan ész tartományában maradtak, politikai érzelmeket alig tudtak mozgósítani. Márpedig a politikai mítoszokat éppen az jellemzi, hogy olyan lelkes hangulatot keltenek, amelyet az előnyök és hátrányok józan mérlegelése soha nem vált ki.⁶ Ilyen értelemben a Szövetségi Köztársaságnak nem volt *politikai* alapító mítosza. A Német Birodalom örökségére támasztott igény és az önként felvállalt ideiglenes jelleg eleve kizárta, hogy legyen. Hosszú távon azonban egy akkora nagyságrendű politikai formáció, mint a Szövetségi Köztársaság, nem létezhetett alapító mítosz nélkül. Így született meg egy mindenekelőtt *gazdasági* jellegű mítosz, középpontjában a háborút követő évek után megvalósult jóléttel, amely kiérdemelte a „csoda” elnevezést. A csoda alapja természetesen politikai döntés

volt: az államalapítást csaknem egy évvel megelőző valutareform. (A valutareform 1948. június 20/21-én, az Alaptörvény pedig csak 1949. május 8-án lépett érvénybe.) A régi Szövetségi Köztársaság alapító mítosza így nem az ország politikai alkotmányával, hanem gazdasági rendszerével kapcsolódik össze.

Ez alapján véve mindmáig meghatározó elem, legalábbis ha arra gondolunk, hogy a gazdasági csoda együtt járt a szociális állam megteremtésével.⁷ Ez azt az elvet juttatta érvényre, hogy mindenki részesüljön a jólétből. A szociális állam változásai több aggodalmat váltanak ki a lakosságból, mint az alkotmánypolitikai viták. E szabály alól a Szövetségi Köztársaság történetében csupán egyetlen eset képezett kivételt: a szükségállapotot bevezető törvényekről szóló vita 1968/69-ben.⁸ Ez a vita hívta életre a parlamenten kívüli ellenzéseket, a diákmozgalmakat és minden mást, amit az „1968” címszóban foglalhatunk össze.⁹ 1968-at éppenséggel a Szövetségi Köztársaság második államalapításának tekinthetjük, hiszen ez volt az első és egyetlen alkalom, amikor intenzív vita folyt az alkotmányról. A vita során pozitívan értékelték az Alaptörvényt, amely 1949-ben nem népszavazás, hanem parlamenti döntés nyomán lépett életbe. Jóllehet sem a szükségállapotot bevezető törvények hívei, sem ellenzői nem tartottak szükségesnek valamiféle utólagos jóváhagyást, az akkori vita tulajdonképpen ezzel ért fel, mert olyan mélységben érintett alkotmányjogi kérdéseket, amilyenre a későbbiekben nem volt példa. Még az egyesülési folyamat

során sem, mert ekkor egyéb kérdések vártak tisztázásra, és háttérbe szorultak az olyan problémák, hogy miként szabályozandó egy olyan állapot, amely remélhetőleg nem következik be.

1968-at általában az új baloldal megszületéséhez szokták kötni, amely eredményesen sajátította ki magának ezt az évszámot mint szimbólumot. Az akkori események történelmi jelentőségű hatása azonban az, hogy a nyugatnémeteket az alkotmányukkal való azonosulásra készítette. Ez a magyarázata, hogy miért nevezték magukat sokan még húsz vagy harminc év múltán is „hatvannyolcasoknak”, pedig semmi közülük nem volt az akkori utcai megmozdulásokhoz. Mindenükünk megvan tehát arra, hogy a valutareform és a gazdasági csoda mellett a korszakalkotó 1968-as évet is a Szövetségi Köztársaság mítoszának nevezzük. Ha nem is közvetlenül, de az 1969-es kormányváltás is összefügg ezzel, ekkor ugyanis a nagykoalíciót a szociálliberális koalíció váltotta fel, de a köztársaság intézményei megőrizték stabilitásukat, és demokratikus önértelmezésről tettek tanúságot. A Szövetségi Köztársaság ezzel bebizonyította, hogy olyan demokratikus jogállam, amilyenről 1848, a frankfurti Szent Pál-templomban ülésező nemzetgyűlés óta hiába álmodoztak oly sokan.

Kezdetben nem lehetett rá számítani, hogy a valutareform utólag ilyen pozitív értelmezést kap. Míg a reform előtt a vásárlóerő meghaladta az árukínálatot, utána fordult a kocka: a kirakatok megteltek, hiányzott viszont a pénz.¹⁰ A hiánygazdaságról az árubőség

való áttérés nem volt könnyű.¹¹ A vagyonok újrafelosztását a lakosság többsége igazságtalannak érezte, mert a reform a pénzürtékek tulajdonosait hátrányosan érintette, míg a dologi értékek és a termelésbe fektetett vagyonok tulajdonosai jól jártak: a bank- és takarékbetéteket 1 : 6,5, a részvényeket ezzel szemben 1 : 1 arányban váltották be. Annak idején úgy emlegették a valutareformot, mint „a német történelem legnagyobb készpénztulajdonos-kifosztó akcióját”.¹² Ezt az igazságtalannak érzett intézkedést 1952-ben a terhek részleges kiegyenlítésével sikerült valamelyest ellensúlyozni. 3 millió németnek összesen 37 millió márkát kellett befizetnie, és ebből az összegből kaptak korlátozott mértékű kárpótlást azok, akik a háború következtében elveszítették a vagyonukat, valamint akiket elűztek szülőföldjükről. Gerd Bucerius, a *Zeit* kiadója „a világtörténelem legnagyobb vagyondézsmájának” nevezte ezt az intézkedést.¹³

Komoly veszélyt jelentett a gazdaságra az 1950/51-es recesszió. 1949 szeptembere és 1950 februárja között 8,8%-ról 13,5%-ra emelkedett a munkanélküliségi ráta.¹⁴ Kiéleződött a viszony Konrad Adenauer kancellár és Ludwig Erhard gazdasági miniszter között, mert Adenauer a gyors sikereket szorgalmazta, és félt, hogy növekedni fog a munkanélküliek száma, Erhard viszont az olyan hosszú távú rendpolitikai keret híve volt, amely szabad játékot biztosít a piaci erőknek.¹⁵

A gazdasági folyamatokba való beavatkozás, a Szövetségi Köztársaság megalapításának ez a „kvázi

forradalmi aktusa”¹⁶ azonban végül is megtette a magáét: a német vállalkozóknak sikerült visszaszerezniük azokat az exportpiacokat, amelyeket a második világháború alatt elveszítettek. A koreai háború kitörése után megnövekedett a kereslet a német készárúk iránt, ami egy évtizeden át teljes foglalkoztatást biztosított a Szövetségi Köztársaságban. Ez az időszak azóta is a gazdasági prosperitás mércéje. 1950 és 1958 között évente félmillió új munkahely létesült, aminek az lett a következménye, hogy 1956-tól úgynevezett vendégmunkásokat kellett behozni az országba.¹⁷

A bruttó társadalmi termék átlagosan 8,2%-os növekedése ezekben az években felülmúlt minden várakozást,¹⁸ a valutareformmal kapcsolatos problémák feledésbe merültek. A reform a kollektív emlékezetben immár azon gazdasági növekedés kiindulópontjává vált, amelyet a nyugatnémetek szerettek a saját szorgalmukkal és teljesítőképességükkel magyarázni. Ez jó feltétel volt egy alapító mítosz megszületéséhez, és nagyban hozzájárult ahhoz is, hogy az emberek oly mértékben azonosuljanak az új állammal, amelyet a weimari köztársaságnak soha nem sikerült elérnie. Valószínűleg ez lett a feltétele annak is, hogy a köztársaság lemondhatott önmaga *politikai* elismeréséről. Helyére a valutareform narratívája lépett: mindenki kapott a bankoktól 40 márkát, amivel új életet kezdhetett.¹⁹ Ez így rögzült át a kollektív emlékezetben, és a Szövetségi Köztársaság alapító mítoszának elválaszthatatlan részévé vált.

A valutareform végleg Németország megosztása irányába állította át a váltókat.²⁰ Olyan gazdaságpolitikai intézkedés volt, amely világpolitikai következményekkel járt: a nyugati zónákat az amerikai dominanciájú gazdasági rendszerbe integrálta. A Szovjetunió a berlini blokáddal válaszolt, amelynek kivédése a nyugatnémetek és a nyugati szövetségesek, különösen az amerikaiak közös ügye volt, és ez közelebb hozta őket egymáshoz, jelentős része volt tehát abban, hogy a győztesekből és vesztesekből szövetségesek lettek. A valutareformról és a gazdasági csodáról szóló mítosz sajátos eredményt hozott: elterelte a figyelmet erről a politikai háttérrel, a németek szorgalmára és rátermettségére terelte a figyelmet, és minden pozitív fejleményt ezzel magyarázott.

Világos volt, hogy a háborúban elkezdett pénzfőlség felszámolására új pénznemre van szükség a régi birodalmi márka helyett. A fenyegető inflációnak csak kényszerintézkedésekkel, ár- és bérkontrollal lehetett elejét venni, ennek eredményeképpen viszont felvirágzott a fekete piac. Abban azonban, hogy a bevezetendő új pénz kötött árfolyamú vagy szabadpiaci árfolyamú valuta legyen-e, nem értettek egyet a győztesek, és már a Marshall-tervet illetően is súlyos nézeteltérések merültek fel közöttük.

Miután az amerikaiak és a britek 1946/47-ben arra a meggyőződésre jutottak, hogy Európa gazdasági megerősödése és a megszállási költségek csökkentése nem valósulhat meg jól működő német gazdaság nélkül, erre is figyelemmel voltak a tervezésnél. Truman ame-

rikai elnök meg volt győződve róla, hogy az Egyesült Államok hamarosan elveszítheti a Németországgért vívott harcot, amennyiben nem segíti elő a nyugati meg szállási övezetekben a tartós gazdasági javulást. 1947. március 12-én így nyilatkozott: „A totális rendszerek az ínségből és a nyomorból sarjadnak ki. A szegénység és széthúzás talaján növekedésnek indulnak, és akkor mutatják meg igazán, mekkorára tudnak nőni, ha egy nép elveszíti a jobb élet reményét. Nekünk életben kell tartanunk ezt a reményt.”²¹ Így jött létre a *European Recovery Program* (Európai Újjáépítési Program), amelyet az akkori amerikai külügyminiszterről, George C. Marshallról Marshall-tervnek is neveztek.

Jóllehet a Szovjetunió a Marshall-tervet kezdetben egyáltalában nem ellenezte, az amerikai segélyprogramnak végül mégis döntő része volt Európa megosztásában. A szovjetek ugyanis csak bilaterális szerződéseket lettek volna hajlandók elfogadni, az amerikaiak célja viszont a liberalitáson és multilaterálitáson alapuló európai gazdasági térség megteremtése volt.²² Ez szakításhoz vezetett. A Szovjetunió gondoskodott róla, hogy a befolyási övezetébe tartozó országok ne fogadják el a Marshall-segélyt. Mind Ernest Bevin brit külügyminiszter, mind Andrej Zsdanov leningrádi párttitkár úgy értékelte a Marshall-tervről folytatott tárgyalások kimenetelét mint az első lépést Európa megosztása felé. Bevin nyugati és keleti blokkról beszélt, Zsdanov úgy fogalmazott, hogy az egyik oldalon „az imperialista és antidemokratikus tábor” áll, amely az „amerikai im-

perializmus” világuralmi törekvéseit kívánja megvalósítani, a másik oldalon pedig az „antiimperialista és demokratikus tábor”, amelynek célja, hogy a Szovjetunió vezetésével „megszilárdítsa a demokráciát és szétzúzza a fasiszmus maradványait”.²³

A Marshall-terv és a valutareform elválaszthatatlan egymástól. Az amerikai pénzügyi injekciók hatástalanok lettek volna, ha nem egészítik ki őket valutapolitikai intézkedések. Az amerikaiak tehát először az új valuta bevezetésére dolgoztak ki terveket. Ezzel egyidejűleg a frissen kinevezett címzetes professzor, Ludwig Erhard, a frankfurti bizományos gazdasági tanács vezetője is foglalkozott a problémával. A kutatók máig vitatják, hogy mennyi része volt Erhardnak magában a valutareformban.²⁴ A tervek mindenestre javarészt amerikai eredetűek voltak, mint ahogy a bankjegyeket is az Egyesült Államokban nyomták az „Operation Bird Dog”^{*} keretében, és az értéket is ott verték. Erhard volt azonban az, aki a valutareformot gazdasági reformokkal kötötte össze – többek között az árak széles körű maximálásának megszüntetésével –, amivel az irányított gazdasági rendszer helyett a szabadpiaci mechanizmust kívánta helyreállítani. Intézkedéseivel messzebb

* A CIA „Bird Dog” (vadászkutya) fedőnevű akciója keretében – a győztes hatalmak között érvényben lévő szerződés megkerülésével – 1947. november 25-én egy hajórakomány frissen nyomott bankjegy érkezett Bremenhaven kikötőjébe. (A ford.)

ment el, mint ahogy az amerikaiak tervezték,²⁵ kétségtelen érdeme, hogy a rá jellemző makacssággal ragaszkodott elképzeléseihez és minden rábeszélőképességét latba vetve mind az amerikaiakat, mind a németeket sikerült megnyernie programjának.

A nyugatnémetek az új pénzért álltak utoljára sorban, a sorban állás ettől kezdve a múlt emléke lett. Az amerikai katonai kormányzat egy 1948 júliusában kelt jelentésében ez áll: „Elmúlt a félelem, hogy az üzletek szűkös készletei percek alatt elfogynak. Csökkent a nagyvárosok körüli falvakban a batyuzók száma, nemcsak azért, mert a korábban bőséges készpénzállomány megcsappant, hanem azért is, mert a városban lakók már nem kényszerülnek arra, hogy falura utazzanak zöldségért és gyümölcsért. Most már a parasztok hozzák be termékeiket a városba.”²⁶ A feketepiac összeomlásával csökkentek az árak. Egy karton amerikai cigaretta, a korábbi feketepiaci valuta június 21-én még 45 új márkába került, három nap múlva 6 márkába, a következő nap pedig 2 márka 50 pfennigbe.²⁷ Az *Ullenspiegel* nevű folyóirat májusi számában megjelent egy vers a németek „hétköznapi álmairól”:

*Ha anyák sok gyerektől boldogabbak,
Ha órák bácsikák öcsöknek adnak,
Ha nem kell biléta lakáscseréhez,
Ha ki kocsit vesz, maga sofirozza,
Ha újra cserélhető, ami ócska,
Ha a hús vendéglátáshoz elég lesz.
De kisunokám, megérjük-e?²⁸*

Két hónap kellett hozzá, hogy mindez már ne az unokák reménysége legyen és az álom megvalósuljon.

Hogy a valutareform önmagában véve teremtette-e meg a piacgazdaság feltételeit, vagy Erhard intézkedései is döntő mértékben hozzájárultak a sikerhez, erre ma már nehéz egyértelmű választ adni. Erhard mindenesetre a demokratikus megújulás részének tekintette a szabad piacgazdaság megvalósulását, mert, úgymond, hozzátartozik az emberi méltósághoz, hogy fogyasztói és gazdasági magatartásunkat ne bürokraták határozzák meg, hanem önállóan dönthessünk róla.²⁹

Akárhogy történt is, akár az új valutának magának, akár Erhard kiegészítő reformjainak köszönhetően, az új márkát elfogadták, és nagyon hamar egy új identitás szimbólumává vált. „1948. június 20-a a háború utáni német történelem egyik legfontosabb napja volt” – írja Manfred Pohl gazdaságtörténész. – Sok polgár számára ez a nap lett a cezúra, az új időszámítás kezdete, valutareform előtti és valutareform utáni korszakot kezdtek emlegetni. A németek számára még a Szövetségi Köztársaság megalakulásának dátuma sem olyan emlékezetes, mint a pénzreform napja.”³⁰

Mint ahogyan az NDK alapító mítosza szerint a német antifasiszták hozták létre az új államot, és nem a véletlen befolyásolta politikai fejlemények, a Szövetségi Köztársaságban is nagy hangsúlyt fektettek a

német közreműködésre az állam gazdaságpolitikai megalapításában. Fontos szerepet kapott az események értékelésében a „rothwesteni konklávé”, amelynek során német valutaszakértők egy csoportja amerikai irányítással kidolgozta a reform végrehajtási utasításait.³¹ Ludwig Erhard személye azonban sokkal fontosabb volt az alapító mítosz szempontjából. Ő személyesítette meg a gazdasági csoda mítoszt, a szivarozó Erhard képe lett a gazdasági csoda védjegye. Adenauer, a szigorú pátriárka mellett ő testesítette meg a köztársaság hedonista összetevőjét.

A bérek emelkedésével a jólét elérte a munkavállalók tömegeit is. A szakszervezetek kiharcolták az ötnapos munkahetet és a fizetett szabadság időtartamának jelentős meghosszabbítását. A társadalom, amelynek a háború alatt folyamatosan áldozatokat kellett hoznia, a háború utáni években pedig oly sokat nélkülözött, fogyasztói társadalommá alakult át, a korábbi áldozati mítoszok helyére fogyasztói és jólétmitémák léptek. Ilyen volt a nyári szabadság és a saját autó. Mind a kettő hozzájárult ahhoz, hogy a németek politikai horizontja a közösen vállalt áldozatról az élet egyéni élvezetére tolódjon el.³²

Némi késéssel az európai szomszédok is érzékelték és tudomásul vették, hogy a németek megváltoztak. Újra jöttek, de nem egyenruhában, rohamsisakkal a fejükön, hanem fürdőruhában, pénzes turistaként.³³ Ez a Szövetségi Köztársaság alapító mítoszának visszatükröződését, visszaigazolását jelentette a külső szemlélők oldaláról.

Az új márka, Erhard személye és a nyári szabadság mellett az autó lett az új német öntudat legfontosabb ikonja, és ezt az ikont Volkswagennek hívták. Erhard Schütz kultúrtörténész „guruló gazdasági csodának” nevezte a bogárhátú VW-t, az amerikai Coca-Cola-üveghez és a Miki egérhez mérhető hozzájárulásnak a globális kultúrához. A bogárhátú ilyen értelemben „a 20. század kiemelkedő mítosza”,³⁴ Jürgen Brater publicista pedig a legújabb kori német történelem generációs tipológiáját a „bogárhátú nemzedék” fogalmával gazdagította.³⁵

Schütz a bogárhátú sikerét az autó esztétikai formájával magyarázza, amelyet Konrad Lorenz kifejezésével élve „gyermekded sémának” nevez: nagy szemek, túlméretezett fej, rövid végtagok. Mindez a védtelenség és gyámoltalanság benyomását kelti, ami elhárítja az agressziót. A németek, akik egy évtizede félelemben és rettegésben tartották Európát, azt kívánták jelezni a bogárhátúval, hogy immár ártalmatlanok. De a visszaváltás a második világháború alatt használt katonai dzsipről, a Kübelwagenről a civil Volkswagenre már önmagában véve is a zsákmányszerző társadalomról a fogyasztói társadalomra való áttérést fejezte ki.³⁶ Elvben ugyanis a Volkswagen jóval megelőzte a német gazdasági csodát, és a konstrukciót a 30-as években tervezték, amikor hivatalosan KdF-Wagennak nevezték és a „Kraft durch Freude” (örömben az erő) elnevezésű nemzetiszocialista program része volt. A küszöbönálló háború és a Wehrmacht erőltetett fegyverkezési programja miatt

azonban nem került sor a modell sorozatgyártására, hanem az a Kübelwagen konstrukciójának lett az alapja.

50 ezer Kübelwagent és 14 ezer kételtű gépkocsit gyártottak le a háború alatt,³⁷ és a Kübelwagen a zuhanóbombázó (Stuka), valamint a páncélosok mellett a német Wehrmacht szimbólumává vált. A kerekded bogárhátú letompította és pacifikálta a Kübelwagen szögletességét, ily módon a demilitarizálás jelképeként sikerült eladni Ferdinand Porsche többszörös mutáción átment modelljét, amelyet eredetileg a tömegek mobilitását kifejező náci szimbólumnak szántak. A Volkswagen tehát sokkal szorosabb kapcsolatot testesített meg a náci korszakkal, mint azt a nyugat-németek hajlandók voltak elismerni.

A bogárhátú azonban nemcsak a nyugatnémet gazdasági csoda szimbóluma volt, hanem egyik oka is – az autóipar az ötvenes évek közepétől döntő mértékben hozzájárult a külkereskedelmi mérleg állandó többletéhez és a pozitív fizetési mérleghez.³⁸ 1959-ben a Wolfsburgban gyártott gépkocsiknak már 58%-át exportálták. Németország tehát visszatért a világpiacra. De a KdF-Wagen és a bogárhátú VW közötti hasonlóság mellett volt a náci korszakkal való kontinuitásnak egy minden negatív leterheltségtől mentes területe is. Az autópályák, amelyeket a „Führer” építtetett, tömegek számára tették vonzóvá a privát autózást, és csak ettől kezdve töltötték be tulajdonképpeni rendeltetésüket.³⁹ Ez hozzásegítette a németeket ahhoz, hogy a múlt egy részét beépítsék a

jelenbe, és az ne csak mint a sok szenvedés és az elvesztett ifjúság emléke éljen bennük. A bogárhátú és az autópálya-hálózat volt az a varázsszer, amely egybekapcsolta az egymással összeegyeztethetlent, az áldozatok korszakát integrálta a fogyasztói érába, és hozzájárult ahhoz, hogy a németek összhangba tudják hozni emlékeiket a jövőre vonatkozó elképzeléseikkel. Azt a pszichológiai funkciót, amelyet az NDK-ban a „történelem győztese” megjelölés töltött be, a Szövetségi Köztársaságban az autó vette át, mert azt az érzést keltette az emberekben, hogy ami a múltban történt, nem volt teljesen hiábavaló. Két különbséget persze nem téveszthetünk szem elől. Az egyik az, hogy míg a „történelem győztese” megjelölés a náci diktatúra felett aratott győzelemre utalt, a tömeges autózás és a közlekedési infrastruktúra pozitív összefüggésben emlékeztetett a diktatúrára. Másrészt a Volkswagentől eltérően a győztes megjelölésnek csak eszmei mondanivalója volt.

A bogárhátú egyben eldöntötte a két rendszer közötti konkurenciát: bizonyára sok nyugatnémet szívesen vallotta volna magát a történelem győztesének, végül azonban az autó bizonyult vonzóbbnak. A bogárhátú jelképezte a Szövetségi Köztársaság győzelmét az NDK felett, és további tápot adott Keleten a beteljesületlen vágyaknak. Így az NDK nem tehetett mást, mint hogy polgárait a Szövetségi Köztársasághoz hasonlóan saját személygépkocsival lássa el, de az igényeket sohasem sikerült kielégíteni. Összességében mindazonáltal a bogárhátú fölöttébb ellent-

mondásos szerepet játszott a Szövetségi Köztársaság politikai orientációjában. A múlttal való szakítást juttatta kifejezésre, egyidejűleg azonban hidat is vert a náci idők felé. Része volt abban, hogy a náciizmus bűneinek felemlégetésére gyakran ez volt a válasz: „De az autópályákat a Führer építtette.”⁴⁰

A gazdasági csoda mint alapító mítosz mellett kiegészítő mítosz a német válogatott „berni csodának” nevezett teljesen váratlan győzelme az esélyes magyarok ellen a labdarúgó-világbajnokság döntőjében, 1954. július 4-én.⁴¹ A német válogatott 1974-ben és 1990-ben is megnyerte a világbajnokságot, de ennek korántsem volt akkora hatása a nemzeti öntudatra, mint a berni Wankdorf stadionban megszerzett győzelemnek. „Ilyen örömujjongást nem hallhatott még a ma élő német nemzedék”,⁴² írta egy svájci lap. A „berni csoda” eszmei síkon jelentette a németek számára azt, amit a gazdasági csoda anyagi síkon: a győzelem élményét. Kilenc évvel a háború után egy amatőrökből álló gárda, amelynek tagjai közül többen részt vettek a háborúban, legyőzte a magyar állami profi csapatot. Fritz Walter, a német csapat kapitánya így nyilatkozott: „A hihetetlen megvalósult, amit nem reméltünk, beteljesült.”⁴³ A berni világbajnoki döntő ismét mint „csoda” ment át a köztudatba, és ez többet fejezett ki, mint az, hogy józan ésszel senki nem reménykedhetett a győzelemben: a „csoda” meghozta a háború utáni Németország első világraszóló sikerét a nemzetközi sportéletben, amelyből hosszú ideig ki volt zárva. Csodálatos do-

log volt ez a németek számára, és másoktól is elvartak némi csodálatot. A sok fordulat elé odaragasztott „újra” mellett, a „csoda” fogalma lett az ötvenes években a nyugatnémet önértelmezés legtipikusabb kifejezője,⁴⁴ ami szintén kétértelmű jelenség. Mindez olyan stabilitást kölcsönzött az újonnan megalapított köztársaságnak, amire senki nem számított, viszont azt az érzést keltette a németekben, hogy nem kell radikálisan leszámolniuk a nemzetiszocialista múlttal és saját bűneikkel. Ez a folyamat csak a hatvanas években, a frankfurti Auschwitz-perrel kezdődött el.

A valutareformmal és a gazdasági csodával kapcsolatos megfigyeléseinket összegezve mindenekelőtt abban látjuk a mitikus alapító narratíva funkcióját, hogy a külső tényezőket és a véletleneket figyelmen kívül hagyva a németek saját teljesítményét állította a középpontba. Ez mutatkozik meg a csoda fogalmának értelmezésében is: a „gazdasági csoda” és a „berni csoda” nem olyan esemény volt a számukra, amelyben felsőbb hatalmak beavatkozását ismerték volna fel – tehát nem „Isten rendelte fordulat”,⁴⁵ ahogy I. Vilmos porosz király táviratozta feleségének a sedani csata után –, hanem saját erőből megvalósított csoda. A gazdasági csodát a saját szorgalmuk eredményének tekintették, a valutareformot pedig Erhard művének. Az olyan külső tényezők, mint az amerikai gazdasági övezetbe való betagozódás és a koreai háború, nem kaptak helyet a kollektív emlékezetben, a visszatekintés minden elért eredményt a

nemzet saját teljesítményének tudott be. Ebbe az irányba mutatott a romeltakarító asszony mítosza is, amely Kohl kancellárságának első felében lett téma: a lebombázott városokat „romtalanító” asszonyok a gazdasági csoda előkészítőivé léptek elő, ami a csodát az 1948-at megelőző évekre is kiterjesztette. Ebből logikusan az következett, hogy a megszerzett javakból nekik is jár, akkor is, ha a háború utáni években nem fizettek nyugdíjárulékot. A gazdasági csodát tehát a Kohl-érában mint a németek saját teljesítményét értékelték, és ezen az alapon kívánták javítani az öregségi ellátás feltételeit. Így a Szövetségi Köztársaság alapító mítosza nem maradt csupán az elit ideológiája, hanem a tömegek életére is kihatott.

Az NDK-tól eltérően, ahol jobbnak látták, ha az alapító mítosz a kommunikatív emlékezet helyett a kulturális emlékezetben kap helyet, mert így politikai kontroll alatt tartható,⁴⁶ a Szövetségi Köztársaság mítosza – a valutareform és a gazdasági csoda – része lett mind a kulturális, mind a kommunikatív emlékezetnek. Vagyis nem korlátozódott az emlékezésnek a rádióban, a tv-ben, a tantervekben, a történetírásban és a szépirodalomban megjelenített formáira, hanem egyéni élmények elbeszélésével párosult, így a politikatörténetet egyéni emlékek egészítették ki. A személyes emlékek hitelesítették a kollektív emlékezést és a hivatalos emlékezőskultúrát kis csoportok emlékezőmunkája támasztotta alá. Ennek köszönhetően a Szövetségi Köztársaság józan higgadtsággal kezelhette a maga alapító mítoszáit. Nem volt szükség

arra, hogy ünnepélyes aktusokkal szakralizálják és rendszeresen ismételt rituálékkal sulykolják bele a köztudatba, katonai parádékra és emlékművekre ugyancsak nem volt szükség. Mindenkinek a zsebében ott volt a pénz, mint az alapító mítosz anyagi megjelenítője, és naponta felülvizsgálhatta, hogy a hozzá fűződő ígéretek érvényesek-e még. Ez volt a nyugatnémet társadalom józan profanitásának az alapja.

A Szövetségi Köztársaság már csak azért is megengedhette magának a politikai mítoszokban való szűkölködés luxusát, mert gazdaságának médiuma, a nyugatnémet márka a köztársaság erejét demonstrálta, azt bizonyította, hogy a megsemmisítő háborús vereség után a németek „újra ott vannak az élmezőnyben”. „Kemény” valutájuk megbecsült fizetőeszköz volt külföldön, és irigyelték őket érte. A nyugatnémet márka az NDK összeomlásában is meghatározó szerepet játszott, mert az NDK polgárainak elszántsága – „vagy a nyugati márka jön ide, vagy mi megyünk oda” – valósággal kikényszerítette a valutauniót.⁴⁷ A nyugati márka tehát, amelynek bevezetése Németország megosztását eredményezte, döntő mértékben járult hozzá az újraegyesüléshez is.

Míg az NDK vezetése valósággal rákényszerítette polgáira az antifasiszta alapító mítoszt, a Szövetségi Köztársaság alapító mítoszának meggyőző erejét rendre a választások tesztelték. Az állam elfogadottságát a magas részvételi arány jelezte, és az, hogy a szavazatok a politikai középén koncentráálódtak. A gazdasági csoda mítosza olyan várakozásokat teremtett,

amelyek bizonyos meghatározott politikai programoknak és ezek képviselőinek nagyobb esélyt biztosítottak, másokat pedig hátrányos helyzetbe hoztak. Azok, akik a mítoszban megfogalmazott várakozásokat nem vették figyelembe, egykettőre elveszthették a választók kegyét. Az alapító mítoszok többnyire inkább a konzervatív, mint a változásokra törekvő politikának kedveznek. Már csak azért is így van ez, mert arra az időszakra emlékeztetnek, amikor minden elkezdődött.⁴⁸ A gazdasági csoda mítoszában a múlt példájából való okulás különösen is nagy hangsúlyt kapott: ha az állampolgárok szorgalma és kötelességtudata olyan marad, mint az ötvenes években volt, akkor Németországra további felemelkedés vár.

Tekintettel arra a konzervatív befolyásra, amelyet a Szövetségi Köztársaság alapító mítosza az általa strukturált tapasztalati és várakozási horizontra gyakorol, fáradságos és aprólékos „mítoszmunkával” kellett olyan átalakítást és átértékelést végezni rajta, amely nyitottá tette az új távlatokra, vagy akár alkalmassá arra, hogy maga nyisson új perspektívákat. A demokráciák politikai pártjai állandóan azon munkálkodnak, hogy programjukat és megnyilatkozásaikat az alapító narratívával összhangban fogalmazzák meg, vagy tudósok, publicisták és írók közreműködésével olyan értelmezést adjanak a mítosznak, amely összhangban van a programjukkal, és azt lehetőleg támogatja. Legalábbis ez jellemzi a szavazatok több mint 30%-ának megszerzésére törekvő néppártokat.

A Szövetségi Köztársaság alapító mítosza természetesen soha nem volt igazán semleges a politikai pártok irányában, szinte kezdettől fogva a CDU és a CSU kormányzási igényét támogatta. A CDU ezenfelül gondoskodott róla, hogy a „gazdasági csodát” elválaszthatatlanul Ludwig Erhard személyéhez kösse.⁴⁹ Nem véletlen, hogy az SPD csak akkor jutott kormányzati szerephez, amikor a köztársaság a hatvanas évek közepén konjunkturális válságba került, amit az időközben kancellárrá előlépett Erhard nem tudott megakadályozni. Erhardot ekkor saját pártja bukatta meg,⁵⁰ ennek utána csaknem két évtizedre volt szüksége ahhoz, hogy visszanyerje előjogát az alapító mítosz ígéreteinek értelmezésére.⁵¹

Erhard bukásával, ami persze csak siettetett egy a hatvanas évek közepének gazdasági válságával lassan kirajzolódó folyamatot, a CDU elvesztette kizárólagos jogát a véleményformálásra. A gazdasági csoda narratívája mellett szóhoz jutottak a gazdasági fejlődés racionális tervezhetőségéről szóló keynesi elképzelések is, amelyek a javak és az életlehetőségek igazságosabb elosztását ígérték. Ahogy korábban Erhard volt a gazdasági csoda szimbóluma, úgy most Karl Schiller és később Helmut Schmidt, a „világközgazda” lépett elő a – más országokkal összehasonlítva – magasabb németországi életszínvonal és nagyobb szociális igazságosság szimbólumává. A gazdasági csoda mítoszával a szociáldemokrácia a „Németország-modell” programot állította szembe, amit egy új

alapító mítosz rangjára kívánt emelni. Ez azonban csak részben járt sikerrel.

A „Németország-modell”-ben összefoglalt szociáldemokrata program, amely így a Szövetségi Köztársaság mítoszrendszerét gazdagította, ugyancsak gazdasági és nem politikai-történeti természetű volt. Az emberek jólétigényéből indult ki, és annak még az eddigieknél is nagyobb mértékű kielégítését ígérte, mindenekelőtt azonban az igazságosabb elosztást. De az SPD a Schmidt-érában nem csak a „Németország-modell” elnevezésű programmal járult hozzá a német mítoszrendszer kiteljesítéséhez; ez címszavakban a következő: Willy Brandt, 1972 őszének szenvedélyes hurráhangulata, az ellenzék meghíusult bizalmatlansági indítványa, Brandt látogatása az NDK-ban, a lelkes ünneplés Erfurtban, a varsói térdhajtás a gettózadás áldozatainak emlékműve előtt, és végül Brandt felhívása a németekhez, hogy merjék vállalni a nagyobb demokrácia kockázatát. Mivel ezek politikai mítémák és nem sok közülük van a gazdasághoz, többen azt vetették Brandt szemére, hogy politikája túlzó követelményeket támaszt a gazdasággal szemben. A korai hetvenes évek eufóriája azonban csak pillanatnyi hangulat volt, amit nem örökít meg narratíva, nincs ikonba foglalva. Feltehetőleg mindössze egyetlen nemzedék emlékszik majd rá mint néhány olyan évre, amikor sok minden lehetségesnek látszott, és a rövid ideig tartó lelkesedés atmoszférájában az utópiák közel kerültek a politika gyakorlatához.

Az 1968-as év hangulatváltozása mindenekelőtt Willy Brandt személyén keresztül érezte hatását a politikában. Egykori emigránsként Brandt a nemzeti-szocialista múlttal való szakítást testesítette meg, sokkal inkább, mint bármely más német politikus, ugyanakkor a varsói térdhajtás azt jelképezte, hogy vállalja a felelősséget ezért a múltért. Egyúttal Brandt egy második újrakezdés lehetőségét is reprezentálta Németország számára, természetesen a már elért jólét színvonalán. Ennek a hangulatnak azonban az 1973. őszi olajválság hirtelen véget vetett, és hamarosan vége szakadt Brandt kancellárságának is. Nem az 1968-as év rövid életű eufóriája és a Brandt-éra lett a „szociáldemokrata évtized” vezető narratívája.

Ezt a szerepet a racionalitásról, a tervezhetőségről, a kiszámíthatóságról, a kis lépésekben való folyamatos növekedésről alkotott elképzelések töltötték be, amelyeket a „Németország-modell” jelszó foglalt össze, és amelyek bizonyos tekintetben az erős érzelmi töltetű brandti kijelentések lehiggadt változatai voltak. A „Németország-modell” narratíva több mint egy évtizeden át volt az SPD-kormányzat támasza, és alkalmasnak bizonyult arra, hogy megőrizze a párt híveinek, valamint választóinak bizalmát a szociáldemokrácia politikai programja és cselekvőképessége iránt.

A valutareform és a gazdasági csoda mítosza akkor sem veszítette el teljesen összetartó erejét, amikor az irányított gazdaság koncepciója és az igazságos

elosztás jelszava háttérbe szorította. A „szociáldemokrata évtizedet” követően azonban ismét erősebb hangsúlyt kapott. Az a „szellemi és morális megújulás”, amely Helmut Kohl kancellársága első éveinek jelszava volt, többé-kevésbé a Szövetségi Köztársaság régi alapító mítoszára utalt vissza: újra érvényt kell szerezni a gazdasági csodát lehetővé tevő erényeknek, amelyeket – mint Kohl és csapata lépten-nyomon hangoztatta – az SPD és a kulturális baloldal lejárattott és a sárba taposott.⁵²

Kezdetben mindazonáltal nem hatott az új jelszó, mert Kohlnek és kormányának sok olyan zavaros ügye volt, hogy a szellemi és morális megújulás igénye inkább a karikaturistáknak adott ötleteket.⁵³ A helyzet akkor változott meg, amikor egyre inkább kirajzolódtak az NDK politikai és gazdasági összeomlásának a jelei. Ekkor lett a Szövetségi Köztársaság alapító mítosza Kohl igazi vezérelvévé. A szociáldemokraták még fontolgatták, hogy mi a teendő, amikor Kohl már a cselekvés útjára lépett. Ez hosszabbította meg kancellárságát csaknem egy évtizeddel, pedig 1989 nyarán már nem sok reményt táplálhatott a jövőre nézve.

Kohl minden más német politikusnál jobban hitt a valutareformról és a gazdasági csodáról szóló alapító mítoszban. 1989. november 9., „a fal leomlásának napja” és 1990. október 3., a német egység napja között Kohlnek az a meggyőződése játszotta a döntő szerepet, hogy minden, az egyesülés folyamatában felmerülő probléma megoldható. A Szovjetunió, az

egységes Németország gondolataért nem túlságosan lelkesedő Franciaország és Anglia, De Maiziére kormányának az NDK-ban, a nyugati szövetségi tartományok, a régi Szövetségi Köztársaság politikai pártjai a legkülönbözőbb érdekekkel hozakodtak elő, és ezeket mind figyelembe kellett venni. Normális körülmények között évekig tartott volna az egyeztetés. Kohl és tanácsadói azonban meg voltak róla győződve, hogy nincs sok idejük a német egység megvalósítására,⁵⁴ és az, hogy Gorbacsovnak leáldozott a hatalma, valamint az NDK gazdasági szétesésének felgyorsulása nekik adott igazat.

Eltekintve Kohl azon érdekétől, hogy „Konrad Adenauer unokájának” tűntethesse fel magát,⁵⁵ és ezzel a CDU keleti politikájának nem létező kontinuitását szuggerálja,⁵⁶ aligha vitatható, hogy a Szövetségi Köztársaság alapító mítosza határozta meg elsősorban a kancellár cselekvési stratégiáját, hiszen ez kínált politikai programot az egyesülési folyamat megtervezésére és megszervezésére: nem rendeztek vitákat az alkotmányról, ami esetleg az Alaptörvény mélyreható revízióját tette volna szükségessé, nem volt hosszadalmas egyeztetés a pártok és különböző érdekcsoportok bevonásával, nem volt bizonytalan kimenetelű szavazás – a történet rövid volt és egyszerű: először valutaunió, utána „virágzó tájak”. Ez a Kohltól származó kifejezés nem volt egyéb, mint a Szövetségi Köztársaság alapító mítoszának újraélesztése, és olyan bizalmat és sikert hozó politikai tőkéhez juttatta a kancellárt, amely ebben az áttekint-

hetetlen és példa nélküli helyzetben elengedhetetlenül szükséges volt. Az SPD-nek – Oskar Lafontaine-nel az élén – nem volt ehhez hasonlítható bizalmi tőkéje, így lavíroznia és taktikáznia kellett, inkább az egyesülés problémáit és költségeit emlegette, és – Willy Brandt kivételével – nem ismerte fel saját pártpolitikai esélyét, pedig az NDK-hoz tartozó területek lakosságának zöme 1933 előtt szociáldemokrata szavazó volt. A Szövetségi Köztársaság alapító mítosza iránti bizalomnak köszönhetően a CDU vezényelhette le az egyesülési folyamatot, és ez lehetővé tette számára, hogy megvesse lábát az új szövetségi tartományokban.

Kohl megragadta a gyors egyesítésre kínálkozó lehetőséget, de számos problémát nem vett figyelembe vagy alábecsült. Hamarosan kiderült, hogy az egyesülés a feltételezetttnél sokkal többbe kerül, és a „virágzó tájakra” még várni kell. Kohlt sok kritika és gúny érte ezért a hangzatos ígéretért. Az érvényesült itt is, ami minden politikai mítoszra jellemző: megkönnyítik a cselekvést, mert elhallgattatják a különböző aggályokat és megfontolásokat, ám egyben szűkítik a látókört. Ha valaki határozottan akar cselekedni, jobban teszi, ha nem gondol meg és fontol meg mindent.

Mivel Kohl olyan politikai mítoszba helyezte bizalmát, amelynek érvényességébe generációjának tagjai úgyszólván beleszocializálódtak,⁵⁷ azt hitte, az egyesülési folyamat minél gyorsabb lezárása érdekében újra feléleszthető az alapító mítosz ereje. Ez meg-

adta neki a szükséges önbizalmat, hogy jó úton jár, ám ugyanakkor tompította realitásérzékét: vagyis alábecsülte a problémákat és nehézségeket. Mégis, a 19. és 20. század német történelmében szerepet játszó mítoszok közül a valutareform és a gazdasági csoda mítoszának lettek a legpozitívabb következményei, ez a mítosz is hozzájárult a német földön megvalósult jóléthez. Az érte fizetett legnagyobb ár nem az egyesülés rosszul felbecsült költségei, hanem az a kényelmes önelégültség volt, amely az alapító mítosz következményeként elhatalmasodott a németeken. De a császári időktől a náci uralom végéig eltelt évtizedek politikai és intellektuális szélsőségei után⁵⁸ nem ez a legrosszabb, ami történhetett velük.

Jegyzetek

Árulás, hősiesség és önfeláldozás

A NIBELUNGOK MINT ÁTOK ÉS SORS

- 1 Herfried Münkler: *Odysseus und Cassandra*, Frankfurt/M., 1990, 51–62.
- 2 Christian Meier: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M., 1980, 144–246., különösen 218. skk.
- 3 Jürgen Ebach: *Kassandra und Jona*, Frankfurt/M., 1987, 31. skk.
- 4 František Graus: *Lebendige Vergangenheit*, Köln, Wien, 1975; Rudolf Speth: *Nation und Revolution*, Opladen, 2000, különösen 320. skk.
- 5 Lucian Hölscher: *Weltgericht oder Revolution*, Stuttgart, 1989, 27. skk., 199. skk.; Wilfried von Bredow–Thomas Noetzel: *Lehren des Abgrunds*, Münster, 1991, 24. skk., 199. skk.; uő: *Luftbrücken*, Münster, 1991, 29. skk, 103. skk.
- 6 Graus: i. m., 275–289.
- 7 Id. Ulrich Schulte-Wülwer: *Das Nibelungenlied*, Gießen, 1980, 30., kiemelések az eredetiben.
- 8 Id. Otfried Ehrismann: *Das Nibelungenlied in Deutschland*, München, 1975, 73.; uő: *Das Nibelungenlied. Epoche-Werk-Wirkung*, München, 1987, 258.
- 9 Id. Ehrismann: i. m., 19.

- 10 Id. Werner Wunderlich (kiad.): *Der Schatz des Drachentödlers*, Stuttgart, 1977, 10.
- 11 G. W. F. Hegel: *Werke*, 15. kötet, 405. sk.
- 12 Ehrismann: i. m., 99.
- 13 Notker Hammerstein (kiad.): *Deutsche Bildung?*, Frankfurt/M., 1988
- 14 Heine: *Werke*, 7. kötet, 454.
- 15 Az idézeteket lásd Wunderlich: i. m., 42.
- 16 Graus: i. m., 276.; Herfried Münkler: *Das Blickfeld des Helden*, Göppingen, 1983, 35.
- 17 Mircea Eliade: *Az örök visszatérés mítosza*, Budapest, 1993, 41. skk., Pásztor Péter fordítása; uő: *Mythos und Wirklichkeit*, Frankfurt/M., 1988, 77.
- 18 Volker Ullrich: *Die nervöse Großmacht*, Frankfurt/M., 1997, 193. skk.; Joachim Radkau: *Das Zeitalter der Nervosität*, München, Wien, 1998, 355. skk.
- 19 Id. Lerke von Saalfeld: *Die ideologische Funktion des Nibelungenliedes*, Berlin, 1977, 266.
- 20 Id. Wunderlich: i. m., 41.
- 21 Uo., 39.
- 22 Franz von Liszt: „Von der Nibelungentreue“, in: *Deutsche Reden in schwerer Zeit*, 1. kötet, 339.
- 23 Uo.
- 24 *Fürst Bülow's Reden*, Berlin, 1909, 3. kötet, 187.
- 25 Peter Winzen: *Bülow's Weltmachtkonzept*, Boppard, 1977, passim.
- 26 Winzen: i. m., 192. o. 101. megj.
- 27 Heinz Gollwitzer: *Geschichte des weltpolitischen Denkens*, Göttingen, 1972, 2. kötet, 133.

- 28 Uo., 238–246.; Werner Frauendienst (kiad.): *Die geheimen Papiere Friedrich von Holsteins*, Göttingen, 1956–1963. 1. kötet, 163. sk., 194. sk.
- 29 Von Liszt: i. m., 327.
- 30 Uo., 345. sk.
- 31 Uo., 350.
- 32 Uo., 333.
- 33 Id. Winfried Baumgart: *Die Julikrise und der Ausbruch des Ersten Weltkrieges 1914*, Darmstadt, 1983, 193., 128. dok.
- 34 Walter Seitter: *Das politische Wissen im Nibelungenlied*, Előadások, Berlin, évsz. nélk. 37. skk., 67. skk.
- 35 Id. Wunderlich: i. m., 86.
- 36 Id. uo., 41.
- 37 Id. uo., 73.
- 38 Id. uo., 76.
- 39 Hans Ehlert és mások (kiad.): *Der Schlieffenplan*, Paderborn, 2006; Barbara Tuchman: *August 1914. Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs*, Bern–München, 1964.
- 40 Stig Förster: „Vom europäischen Krieg zum Weltkrieg“, in: Hirschfeld és mások (kiad.): *Enzyklopädie Erster Weltkrieg*, Paderborn, 2003, 242. skk.
- 41 Id. Tuchmann: i. m., 171.
- 42 Ernst Jünger: „Die totale Mobilmachung“, in: uő: *Blätter und Steine*, Hamburg, 1934, 122. skk.; Helmuth Kiesel: *Ernst Jünger*, München, 2007, 373. skk.; Heimo Schwilk: *Ernst Jünger*, München und Zürich, 2007, 350. sk.; Franz Petri: „Zur Flamenpolitik“, in: *Dauer und Wandel der Geschichte*, Münster, 1966, 513. skk.
- 43 Roethe, Gustav: *Von deutscher Art*, Berlin, 1915, 34.
- 44 Uo., 36.

- 45 Erich Marx-Eisenhart Rothe: *Paul von Hindenburg*, Berlin, évsz. nélk. 29. sk.; Jesko Von Hoegen: *Der Held von Tannenberg*, Köln, Weimar, Wien, 2007, 229. skk.
- 46 Kurt Flasch: *Die geistige Mobilmachung*, Berlin, 2000, 62. skk.
- 47 Jost Düllfer: *Regeln gegen den Krieg?*, Berlin, Frankfurt/M., Wien, 1981, 76. és 151.; Hirschfeld: i. m., 450.
- 48 Roethe: „Wir Deutschen und der Krieg“, in: *Deutsche Reden in schwerer Zeit*, 1. köt., 40. sk.; John Horne-Alan Kramer: *Deutsche Kriegsgreuel*, Hamburg, 2004; Anne Morell: *Die Prinzipien der Kriegspropaganda*, Lüneburg, 2004, 62.
- 49 Günter Brakelmann: *Krieg und Gewissen*, Göttingen, 1991, 20. skk.; Karl Hammer: *Deutsche Kriegstheologie*, München, 1974, 34. skk.; Niall Ferguson: *Der falsche Krieg*, Stuttgart, 1999.
- 50 Werner Sombart: *Händler und Helden*, München, 1915, 63.; Friedrich Lenger: *Werner Sombart*, München, 1994, 219. skk.
- 51 Sombart: i. m., 67., 76.
- 52 Uo., 91.
- 53 Uo., 64.; Münkler: *Über den Krieg*, 53. skk., 91. skk.
- 54 Klaus von See: *Die Ideen von 1789 und die Ideen von 1914*, Frankfurt/M., 1975, különösen 110. skk.; Jeffrey Verhey: *Der Geist von 1914*, Hamburg, 2000, 194. skk., 307. skk.
- 55 Heinrich E. Hansen: „Die Hunnenrede von Kaiser Wilhelm II.“, in: *Jahrbuch 50 Männer vom Morgenstern*, 223.
- 56 Marc Ferro: *Der Große Krieg*, Frankfurt/M., 1988, 327. skk.; Hew Strachan: *Der erste Weltkrieg*, München, 2004.

- 57 Hirschfeld: *Enzyklopädie Erster Weltkrieg*, 666–668.; Fritz Ringer: *Die Gelehrten*, Stuttgart 1983, 109. skk.
- 58 Hirschfeld: i. m., 743–745., 838.
- 59 Hirschfeld: i. m., 163. skk.
- 60 Otto-Ernst Schüddekopf: *Der Erste Weltkrieg*, Gütersloh, 1977, 228. sk.; Ferro: i. m., 315–320.; Strachan: i. m., 301. skk.
- 61 Id. Anneliese Thimme: *Flucht in den Mythos*, Göttingen, 1969, 82., kiemelés az eredetiben.
- 62 Wolfgang Schivelbusch: *Die Kultur der Niederlage*, Berlin 2001, 242. skk.
- 63 Id. Herbert Michaelis-Ernst Schraepler (kiad.): *Ursachen und Folgen*, Berlin, 1958, 1. köt., 323.
- 64 Id. Wilhelm Deist: *Militär und Innenpolitik im Weltkrieg 1914–18*, Düsseldorf, 1970, 796.
- 65 Paul von Hindenburg: *Briefe, Reden, Berichte*, München, 1934, 188.
- 66 Id. Wunderlich: i. m., 72.
- 67 Gerd Krumeich: „Die Dolchstoß-Legende“, in François/Schulze (kiad.): *Deutsche Erinnerungsorte*, 1. köt., 595.
- 68 Bernd W. Seiler: „»Dolchstoß« und »Dolchstoßlegende“, in: *Zeitschrift für deutsche Sprache*, 22. köt., 1966, 13.; Elisabeth Erdmann: „Die Dolchstoßlegende in deutschen Schulbüchern“, in: Altrichter és mások (kiad.): *Mythen in der Geschichte*, 419. skk.; Thimme, i. m., 76. skk.; Schivelbusch: i. m., 245. skk.
- 69 Juan Donoso Cortés: *Drei Reden*, Zürich, 1948, 48. sk.
- 70 Houston Stewart Chamberlain: *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, München, 1937, XXI.
- 71 Uo., XXIII.

- 72 Uo., XX.
- 73 Arthur Moeller van den Bruck: *Verirrte Deutsche*, Minden i. W., 1904, 15.
- 74 Uő: *Das Dritte Reich*, Hamburg/Berlin, 1931, 1.
- 75 225. skk.
- 76 Bruno Tanzmann: *Versuch einer neuen Deutung des Nibelungenliedes*, Dresden, 1919, 30.
- 77 Uo., 5.
- 78 Uo., 36.
- 79 Roethe: „Donau, Rhein und Nibelungenlied“, in: uő: *Deutsche Reden*, Leipzig, évsz. nélk.
- 80 Karl Busch: *Das Nibelungenlied*, München, 1934, 15.
- 81 Krumeich: i. m., 598.
- 82 Id. Wunderlich: i. m., 80.
- 83 Rolf-Dieter Müller: *Der letzte deutsche Krieg*, Stuttgart, 2005, 128. skk.
- 84 Uo., 156. skk.; Michael Salewski: *Deutschland und der Zweite Weltkrieg*, Paderborn, 2005, 253. skk.
- 85 Franz Uhle-Wettler: *Höhe- und Wendepunkte deutscher Militärgeschichte*, Graz, 2006, 362. skk.
- 86 „Das Oberkommando der Wehrmacht gibt bekannt...“, Osnabrück, 1982, 2. köt., 435. sk.
- 87 Schulte Wülwer: i. m., 175. skk.
- 88 Ehrismann: i. m., 273. skk.
- 89 Hans Naumann: *Das Nibelungenlied*, Bonn, 1942, 29.
- 90 Uo., 23.
- 91 Uo., 24.
- 92 Uo., 26.
- 93 Peter Krüger: „Etzels Halle und Stalingrad“, in: Joachim Heinzle/Anneliese Waldschmidt: *Die Nibelungen*, Frankfurt/M., 1991, 151. skk., 180.
- 94 John Keegan: *Der Zweite Weltkrieg*, Berlin, 2004, 330. skk., 335. sk.; Salewski: i. m., 259. sk.; 260. sk., Müller: i. m., 174–180.
- 95 Salewski: i. m., 252., 261.
- 96 Iring Fetscher: *Joseph Goebbels im Berliner Sportpalast 1943*, Hamburg, 1988, 63. skk., 125. skk.
- 97 Lutz Köpnick: *Nothungs Modernität*, München, 1994, 91. skk., 191. skk.; Udo Bermbach: „*Blühendes Leid*“ Stuttgart/Weimar, 2003, 172. sk., 185. skk., 204. skk., 217. skk.; Saul Friedländer/Jörg Rüsen (kiad.): *Richard Wagner im Dritten Reich*, München, 2000.
- 98 Friedländer: „Wagner und Hitler“, in: Friedländer/Rüsen (kiad.) i. m., 165. skk.; Brigitte Hamann: *Winifred Wagner avagy Hitler és Bayreuth*, Európa, 2005, passim, Győri László fordítása; Frederik Spotts: *Bayreuth*, München, 1994, 181. skk.; Salewski: i. m. 330. skk.; Joachim Fest: *Hitler*, Frankfurt/M.–Berlin, 1973, 997. skk.
- 99 Müller: i. m., 132. skk.
- 100 Id. Raymond Cartier: *Der Zweite Weltkrieg*, München und Zürich, 1986, 2. köt., 685.
- 101 Id. Fest: i. m. (*Hitler*), 999.
- 102 Fest: i. m. (*Hitler*), 988. skk.; Ian Kershaw: *Der Hitler-Mythos*, Stuttgart, 1999, 973. skk.
- 103 Id. Marlies Steinert: *Hitler*, München, 1994, 607.
- 104 Müller: i. m. 296. skk.; Münkler: *Machtzerfall*, Hamburg, 2005, 166. skk.
- 105 Joachim Schmidt-Sasse: „Die Kunst aufzuhören“, in: Heinzle/Waldschmidt: i. m.; Wolfgang Storch: (kiad.): *Die Nibelungen*, München, 1987, 277. skk.

- 1 Hermann August Korff: *Faustischer Glaube*, Leipzig, 1938, passim, különösen 11. skk., 123. skk.; Willi Jasper: „Faust und die Deutschen”, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 48. évf., 1996, 26., 139.
- 2 Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M., 1979, 192. skk., 291. skk.
- 3 Heinrich von Treitschke: *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Leipzig, 1918, 1. kötet, 318.
- 4 Id. Hans Schwerte: *Faust und das Faustische*, Stuttgart, 1962, 161.
- 5 Id. uő., 163.
- 6 Gert Mattenklott: „Faust”, in: François/Schulze (kiad.) i. m., III. kötet., 605.
- 7 Uo., 609. sk.
- 8 Jasper: i. m., 131. skk.
- 9 Günther Mahal: *Faust*, Bern und München, 1980; Frank Baron: *Doctor Faustus*, München, 1978.
- 10 Mahal: i. m., 40. skk.
- 11 Baron: i. m., 23. skk., 74. skk.; Werner Völker: *Faust*, Berlin, 1999, 15. skk.
- 12 Stephan Füssel/Hans Joachim Kreutzer (kiad.): *Historia von D. Johann Fausten*, Stuttgart, 1988; Marina Münkler: *Fausts Höllenfahrt*, Göttingen, 2009.
- 13 Michael von Engelhardt: *Der plutonische Faust*, Basel und Frankfurt/M./1991, passim; Günther Müller: *Geschichte der deutschen Seele*, Darmstadt, 1967; Völker: i. m.
- 14 Marina Münkler: i. m., passim.

- 15 Johann Wolfgang Goethe: *Faust*, I. Budapest, 1986, 59., Jékely Zoltán fordítása. A II. részből vett idézeteket Kálnoky László fordította.
- 16 Ernst Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt/M., 1963, 1. kötet, 84. skk.; uő: *Subjekt-Objekt*, Frankfurt/M., 1971, 75. sk., 172. sk.; uő: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M., 1973, különösen 2. kötet, 963. skk., 3. kötet, 1190–1201.
- 17 Schwerte: i. m., 101. skk.
- 18 Id. uő, 108.
- 19 Id. uő, 57.
- 20 Id. uő, 61. skk.
- 21 Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe*, 1. kötet, 193.
- 22 L.: 272. skk.
- 23 Schwerte: i. m., 112. skk.
- 24 Uo., 119.
- 25 Treitschke: i. m., 1. kötet, 318.
- 26 Id. uo., 151. sk.
- 27 Münkler: *Imperien*, Berlin, 2005, 132. skk.
- 28 Id. Schwerte: i. m., 158. sk.
- 29 Uo., 168–173.
- 30 Oskar Negt: *Die Faust-Karriere*, Göttingen, 2005, 84–101.
- 31 Id. Schwerte: i. m., 78.
- 32 Friedrich Nietzsche: *Korszerűtlen elmélkedések*, Budapest, 2004, 212–213., Hidas Zoltán fordítása.
- 33 Uo., 236.; uő: *A vidám tudomány*, Budapest, 1997, 178. af. Romhányi Török Gábor fordítása („A németeket fel kell szabadítani Mefisztó hatása alól: meg Faust hatása alól is. Mindkettő morális előítélet a megismerés értéke ellen”).

- 34 Uő: *Emberi – túlságosan is emberi*, Budapest, 2000., II, 124. af., Romhányi Török Gábor fordítása.
- 35 Uő: *Die Unschuld des Werdens*, 2. kötet, 1143. af.
- 36 Uo., 1142. af.
- 37 Schwerte: i. m., 176. sk.
- 38 Jasper: i. m., 101.
- 39 Sombart: i. m., 84.
- 40 Bertolt Brecht: „Gespräch über Klassiker“, in: *Gesammelte Werke*, Frankfurt/M., 1967, 15. kötet, 176.
- 41 Schwerte: i. m., 233.
- 42 Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya*, Budapest, 1994, 1. kötet, 497., Juhász Anikó és Csejtei Dezső fordítása.
- 43 Uo., 569.
- 44 Detllef Felken: *Oswald Spengler*, München, 1988, 52. skk., 157. skk.
- 45 Spengler: i. m., 1. kötet, 194.
- 46 Wolfgang Krebs: *Die imperiale Endzeit*, Berlin, 2008.
- 47 Spengler: i. m., 1. kötet, 569.
- 48 Uo., 1. kötet, 568.
- 49 Arthur Moeller van den Bruck: *Der preußische Stil*, Breslau, 1931.
- 50 Spengler: i. m., 2. kötet, 254., Simon Ferenc fordítása
- 51 Felken: i. m., 219. skk.; Kurt Lenk: „Spengler im Dritten Reich“, in: Schmid/Krzymianowska: *Politische Erinnerung*, Würzburg, 2007., 102. skk.
- 52 Spengler: *Jahre der Entscheidung*, München, 1980, 182. sk.
- 53 Schwerte: i. m., 170.; Blumenberg i. m., 505.
- 54 Id. Völker i. m., 166.; Schwerte: i. m., 176.
- 55 Arthur Moeller van den Bruck: *Goethe*, Minden i. W., 1904, 10., 13., 173.

- 56 Richard Faber: *Abendland*, Hildesheim, 1979, 122–125.
- 57 Theodor Haecker: *Vergil* (1937), München, 1947, 77. sk.
- 58 Felken: i. m., 212.
- 59 Thomas Mann: „Deutschland und die Deutschen“, *Reden und Aufsätze*, Frankfurt/M., 1965, 2. kötet, 318.
- 60 Helmut Koopmann: „Mit Goethes *Faust* hat mein Roman nichts gemein“, in: *Vierhundert Jahre Faust*, Tübingen, 1989, 212. skk.
- 61 Thomas Mann: *Doktor Faustus*, Budapest, 2002, 363., Szöllősy Klára fordítása; Henning Ottmann: „Oswald Spengler und Thomas Mann“, in: *Der Fall Spengler*, Köln, Weimar, Wien 1994, 162. sk.
- 62 Mann: i. m., 368–69.
- 63 Marianne Weber: *Max Weber*, Tübingen, 1984, 685.; Wolfgang J. Mommsen: *Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920*, Tübingen, 1974, 346., 536.
- 64 Max Weber: *A politika mint hivatás*, Budapest, 1989, 75., Lannert Judit és László Géza fordítása.
- 65 Uo., 76.
- 66 Uo., 83.
- 67 Uo., 72–73. (Kiemelések az eredetiben.)
- 68 Uo., 78.
- 69 Joachim Radkau: *Max Weber*, München und Wien, 2005, 772. skk.
- 70 Norbert Bolz: *Auszug aus der entzauberten Welt*, München, 1989.
- 71 Weber: i. m., 83.
- 72 Friedrich Meinecke: *Die Idee der Staatsräson*, Wien, 1974, 15.
- 73 Uő: *Aphorismen und Skizzen zur Geschichte*, Berlin, 1942, 147.

- 74 L.: 265. skk.
- 75 Thomas Mann: „Deutschland und die Deutschen“, 327.
- 76 Uő: „Warum ich nicht nach Deutschland zurückgehe?“, in: *Reden und Aufsätze*, 2. köt., 652.; uő: „Das Ende“, *Reden und Aufsätze*, 2. köt., 638.
- 77 Mann: „Deutschland und die Deutschen“, 327.
- 78 Jasper: i. m., 227–235.
- 79 Id. uo., 169.
- 80 Uo., 171.
- 81 Richard Wolin: *Seinspolitik*, Wien 1991, 97. skk.
- 82 Id. Christian Linder: *Der Bahnhof von Finnentrop*, Berlin, 2008, 30.
- 83 Nicolaus Sombart: *Jugend in Berlin*, München, Wien, 1984, 250.
- 84 Linder: i. m., 169.
- 85 Carl Schmitt: *Glossarium*, Berlin, 1991, 149.
- 86 Id. Linder: i. m., 361.
- 87 Jasper: i. m., 17–31.
- 88 Rüdiger Safranski: *Egy némethoni mester*, Európa, 2000, 345.; Schein Gábor fordítása; Hugo Ott: *Martin Heidegger*, Frankfurt/New York, 1988, 131. skk.
- 89 Paul Noack: *Carl Schmitt*, Frankfurt/M., 1993, 147. skk.; Linder: i. m., 301. skk.
- 90 Id. Ott: i. m., 136.
- 91 Martin Heidegger: *A német egyetem önmegnyilatkozása*, Budapest, 1992, 72., Fehér M. István fordítása; Wolin: i. m., 117. skk.
- 92 Ott: i. m., 234. skk.
- 93 Safranski: i. m., 253. skk., 268. sk.
- 94 Ott: i. m., 136.

- 95 Dolf Sternberger: *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt/M., 1978, Teil III–IV.
- 96 Safranski: i. m., 309. skk.; Linder: i. m., 42. sk. 205., 401., 446. sk.
- 97 Mann: i. m. (*Doktor Faustus*), 615.
- 98 Deborah Vietor-Engländer: *Faust in der DDR*, Frankfurt/M., 1987, passim; Stefan Bodo Würffel: „Fausts Wandel in der Literatur der DDR“, in: *Europäische Mythen der Neuzeit*, 507. skk.
- 99 Jasper: i. m., 228.
- 100 Georg Lukács: *Faust und Faustus*, Hamburg, 1967, 239. skk.
- 101 Id. Jasper: i. m., 154.
- 102 Uo., 207.
- 103 Lukács: i. m., 163.
- 104 Oskar Negt: i. m., 121. sk.
- 105 Id. Jasper: i. m., 206.
- 106 L.: 332. skk.
- 107 Hanns Eisler: *Johann Faustus* (1952), Leipzig, 1996; Fischer-Eisler: „Faust in der DDR“, 561.; Abusch: „Faust. Held oder Renegat“, 179. skk.
- 108 Ernst Fischer: „Doktor Faustus und der Bauernkrieg“, in: *Sinn und Form*, 1952, 59. skk.
- 109 Jan Knopf: „Erblasser Dr. Johann Faust“, in: Joachim Dyck és mások: *Brecht-diskussion*, Kronberg, 1974, 271. skk.
- 110 Id. uo.
- 111 Id. Schwerte: i. m., 96. sk.
- 112 Knopf: i. m., 271. skk.

- 113 König-Kuhlmann-Schwabe: *Vertuschte Vergangenheit*, München, 1997; Helmut König: *Die Zukunft der Vergangenheit*, Frankfurt/M., 2003, 87. skk.; Jasper: i. m., 17–31.
- 114 Schwerte: i. m., 8–12., 240. sk.
- 115 Charlotte von Wrede: „Der »deutsche« Faust”. In: Constanze Carcenac-Lecomte és mások (kiad.): *Steinbruch*, Frankfurt/M., 2000, 112. skk.
- 116 L.: 11. skk.
- 117 Negt: i. m., 46.; Michael Jaeger: *Global Player Faust*, Berlin, 2008, 13. skk.
- 118 Horst Domdey: „Faust und die Nachrüstung”, in: *Berliner Hefte*, 40. skk.
- 119 Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*, München, 1985, 1. kötet, 267. skk., 276. skk.
- 120 Negt: i. m., 256. skk.; Jaeger: i. m.
- 121 Negt: i. m., 282.

„Itt állok, másként nem tehetek!”

LUTHER HARCA RÓMA ELLEN

- 1 Heiko Augustinus Obermann: *Luther*, Berlin, 1981, 201. sk.; Dietrich Gronau: *Martin Luther*, München, 1996, 102. sk. Martin Brecht: *Martin Luther*, Berlin, 1989, 1. kötet, 196. sk.
- 2 Obermann: i. m., passim.
- 3 Gronau: i. m., 165., 125.; Brecht: i. m., 1. kötet, 431., 242.
- 4 Id. Luther Márton: „A wormsi tárgyalások” in: Masznyik Endre (szerk.): *D. Luther Márton egyházreformáló iratai*, Pozsony, 1905, II. kötet, 438., Márton Jenő fordítása
- 5 Gronau: i. m., 165. sk.

- 6 Uo., 165.; Brecht: i. m., 431.; Obermann: i. m., 213. skk.
- 7 Brecht: i. m., 1. kötet, 435. kk.
- 8 Id. Luther Márton: i. m., II. kötet: 459., Márton Jenő fordítása.
- 9 Brecht: i. m., 506., 24. lj.
- 10 Uo., 440.; Gronau: i. m., 168.
- 11 Id. Gerhard Ritter: *Luther*, Stuttgart, 1983, 105.
- 12 Uo., 111.; Brecht: i. m., 1. kötet, 440.
- 13 Lucien Febvre: *Martin Luther*, Frankfurt/NewYork, 1996, 109.
- 14 Obermann: i. m., 155. skk.
- 15 Luther Márton: „A német nemzet keresztyén nemeségéhez”, in: Masznyik Endre (szerk.): *D. Luther Márton egyházreformáló iratai*, II. kötet, 51., Masznyik Endre fordítása.
- 16 Uo., 25.
- 17 Uo., 61.
- 18 Id. Febvre: i. m., 122.
- 19 Id. Gronau: i. m., 159. sk.
- 20 Luther: i. m., 43.
- 21 Uo., 40.
- 22 Uo., 88.
- 23 *Luther im Gespräch*, Frankfurt/M., 1983, 229.
- 24 Heinrich Bornkamm: *Luther im Spiegel der deutschen Geschichte*, Göttingen, 1970, 31. skk., 220. skk.
- 25 Uo., 41. skk., 249. skk.
- 26 Id. uo., 211.
- 27 Friedrich Gross: *Jesus, Luther und der Papst*, Marburg, 1989, 89. skk.
- 28 L.: 234. skk.

- 29 Wilhelm Weber: „Luther Denkmäler“, in: Mittig/Plagemann (kiad.): *Denkmäler im 19. Jahrhundert*, 198. skk., 204. skk.
- 30 Id. Hans Düfel: „Das Lutherjubiläum 1883“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 95. kötet, 19.
- 31 Id. Bornkamm: i. m., 262.
- 32 Gross: i. m., 52.; Hartmut Lehmann: „Er ist wir selber“, in: Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann: „*Gott mit uns*“ – Göttingen, 2000, 92–97.; Heinrich Bornkamm: *Luthers geistige Welt*, Gütersloh, 1959, 208.
- 33 Id. Bornkamm: *Luther im Spiegel der deutschen Geschichte*, 265.
- 34 Hartmut Lehmann: „Martin Luther als deutscher Nationalheld“, in: *Luther. Zeitschrift der Luthergesellschaft*, 1984, 53. skk.
- 35 Bornkamm: i. m., 265.
- 36 Id. Peter Cornehl/Wolfgang Grünberg: „Protestantismus“. In: *Politische Erinnerung*, 79.
- 37 Id. uo., 52.
- 38 Paul Althaus: *Luther und das Deutschtum*, Leipzig, 1917, 3.
- 39 Erich Marcks: *Luther und Deutschland*, Leipzig, 1917, 1.
- 40 Uo., 3.
- 41 Uo., 6.
- 42 Uo., 12.
- 43 Uo., 19.
- 44 Uo., 32.
- 45 Uo., 43. sk.
- 46 Id. Lehmann: i. m., 99.
- 47 *Bild Zeitung*, 2005. ápr. 20.

- 48 Lehmann: i. m., 102.
- 49 Robert Minder: „Das Bild des Pfarrhauses“, in: *Acht Essays zur Literatur*, Frankfurt/M., 1969, 76. skk.
- 50 Gross: i. m., 100. skk.
- 51 Obermann: i. m., 291. skk., 320. skk.
- 52 L.: 335. skk.

Fegyelem és dölyfös fennhéjázás

A POROSZ MÍTOSZ ÉS A POROSZ POLITIKA
MINT KIHÍVÁS NÉMETORSZÁG SZÁMÁRA

- 1 Oswald Spengler: *Preußentum und Sozialismus*, München, 1919; Arthur Moeller van den Bruck: *Der preußische Stil*, Breslau, 1931; Armin Mohler: *Die Konservative Revolution*, Darmstadt, 1989; Stefan Breuer: *Die Anatomie der konservativen Revolution*, Darmstadt, 1993.
- 2 Christopher Clarke: *Preußen*, München, 2007, 9.
- 3 Id. Clarke: i. m., 9.
- 4 Clarke: i. m., 257.
- 5 Clarke: i. m., 257.; Christian Graf von Krockow: *Warnung vor Preußen*, Berlin, 1981, 105. skk.
- 6 Heinrich Heine: „Németország, téli rege“, in: *Versek és prózai művek*, I. kötet, 306., Budapest, 1960, Kardos László fordítása.
- 7 Ulrich Gregor: „Verdrängung, Satire und Innerlichkeit“, in: Marquart/Rathsack (kiad.): *Preußen im Film*, Hamburg, 1981, 47. sk.
- 8 Rudolf Augstein: *Preußens Friedrich und die Deutschen*, Nördlingen, 1986, 106.; Krockow: *Friedrich der Große*, München, 1993, 88.

- 9 Id. Clarke: i. m., 416.
- 10 L.: 308. skk.
- 11 René Girard: *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt/M., 1992, 19. skk. Uő: *Ich sah den Satan*, München, Wien, 2002, passim; uő: *Die verkannte Stimme des Realen*, München, Wien, 2005, 444. skk., 116. skk.
- 12 Gunnar Folke Schuppert: *Politische Kultur*, Baden-Baden, 2008, 5. skk.
- 13 Gabriel A. Almond/Sidney Verba: *The Civic Culture*, Princetown/N. J., 1963, passim.
- 14 Schuppert: i. m., 23. skk., 43. skk.
- 15 Clarke: i. m., 635. skk., 704. skk.; mindenekelőtt Sebastian Haffner: *Poroszország egy porosz szemével*, Európa, 2010, 261. skk., Liska Endre fordítása.
- 16 Mindkét idézet l.: Krockow: i. m., 9.
- 17 Gerhard Friedrich: *Fontanes preußische Welt*, Flensburg, 2001; Helmuth Nürnberger: *Fontanes Welt*, Berlin, 1997, 186. skk., 302. skk., 395. skk.
- 18 Axel Gotthard: „Preußens Deutsche Sendung“, in: Altrichter és mások (kiad.): *Mythen in der Geschichte*, 327. skk.; Jürgen Mirow: *Das alte Preußen*, Berlin, 1981, 54. skk.; Otto Hintze: *Die Hohenzollern und ihr Werk*, 1913.
- 19 Friedrich: i. m., 114. skk.
- 20 Theodor Fontane: *Balladen, Lieder, Sprüche*, Frankfurt/M., 1979 (Werke und Schriften, 22. kötet).
- 21 Wolfgang Venohr: *Fritz der König*, Bergisch Gladbach, 1981, 141.
- 22 Jan Christian Jensen: *Adolph Menzel*, Köln, 2003, 88.
- 23 Nürnberger: i. m., 395. skk.; Gotthard Erler: „Fontane“, in: François/Schulze: i. m., 1. kötet, 242. skk.

- 24 Jensen: i. m., 116. skk.
- 25 Günter de Bruyn: *Unter den Linden*, Berlin, 2002, passim.
- 26 Gustav Seibt: „Das Brandenburger Tor“, in: François/Schulze: i. m., 2. kötet, 67. skk.; Michael S. Cullen/Uwe Kieling: *Das Brandenburger Tor*, Berlin, 1990, 37. skk.
- 27 Waldemar Besson: *Friedrich Ebert*, Göttingen, 1970, 75. skk.
- 28 Thomas Carlyle: *Geschichte Friedrich II.*, Berlin, Frankfurt/M., 1954, 110. skk., 169. skk., 205. skk.; Theodor Schieder: *Friedrich der Große*, München, 2002, 365. skk.; Johannes Kunisch: *Friedrich der Große*, München, 2004, 286. skk.; Ingrid Mittenzwei: *Friedrich der Große*, Köln, 1980, 173. skk.; Augstein: i. m., 138–171.
- 29 Clarke: i. m., 304.; Krockow: i. m., 170. skk.
- 30 Deborah Hertz: *Die jüdischen Salons*, Meisenheim, Frankfurt/M., 1991, különösen 103. skk.
- 31 Immanuel Kant: „Mi a felvilágosodás?“, in: Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*, Budapest, 1995–97, 15., Vidrányi Katalin fordítása.
- 32 Kant: i. m., 16.
- 33 Kant: i. m., 20.
- 34 Kant: i. m., 21.

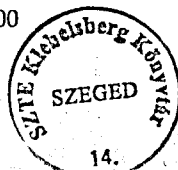
A Brandenburgi-ház mirákuluma

FRITZ, A KIRÁLY

- 1 Gerhard Oestreich: *Friedrich Wilhelm I.*, Göttingen, 1977, 44. skk.
- 2 Hans Dollinger: *Friedrich II.*, München, 1986, 14.; Nancy Mitford: *Friedrich der Große*, Frankfurt/M., 1976, 9–62.; Mittenzwei: i. m.: 9–28.; Karl Ottmar von Aretin: *Friedrich der Große*, Freiburg, 1985, 33–39.; Schieder: i. m., 15–33.; Christian Graf von Krockow: *Friedrich der Große*, München, 1993, 26–55. sk.
- 3 Aretin: i. m., 78.
- 4 Uo.
- 5 Id. Dollinger: i. m., 99.
- 6 Uo.
- 7 Idézet uo.
- 8 Jensen: i. m., 20. skk.; Peter Paret: *Kunst als Geschichte*, München, 1990, 34. skk.
- 9 Franz Kugler: *Geschichte Friedrichs des Großen*, Leipzig, 1936, 513. sk.
- 10 Dollinger: i. m., 101.
- 11 Kunisch: i. m., 363.
- 12 Uo., 182. skk.
- 13 Uo., 374. skk.
- 14 Aretin: i. m., 80.
- 15 Kunisch: i. m., 380., skk.; Uhle-Wettler: i. m., 11–46.
- 16 Bernhard R. Kroener: „Nun danket alle Gott“, in: Krumeich/Lehmann: i. m., 105. sk.
- 17 Nationalgalerie Berlin, Menzel: „Ansprache Friedrichs des Großen“.

- 18 Dollinger: i. m., 151.
- 19 Gustav Berthold Volz (kiad.): *Ausgewählte Werke Friedrichs des Großen*, Berlin, évsz. nélkül, 1. kötet, 279.
- 20 Kunisch: i. m., 400. skk.
- 21 Id. Dollinger: i. m., 103.
- 22 Karl Erich Born: „Friedrich der Große“, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 6. évf., 1955, 233. sk.
- 23 Uo., 235.
- 24 Id. Dollinger: i. m., 108.
- 25 Thomas Ellwein-Waldemar Brückmann: „Friedrich der Große“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1. kötet, 223. skk.; Walter Bussmann: „Friedrich der Große“, in: Werner Conze (kiad.): *Deutschland und Europa*, Düsseldorf, 1951, 377. skk.; Frank-Lothar Kroll: „Friedrich der Große“, in: François-Schulze: i. m., 3. kötet, 261. sk.
- 26 Hegel: *Werke*, 1. kötet, 484. sk.
- 27 Id. Dollinger: i. m., 115.
- 28 Uo.
- 29 Friedrich Schulze (kiad.): *1813–1815*, Leipzig, 1912, 73. sk.
- 30 Barbara Beßlich: *Der deutsche Napoleon-Mythos*, Darmstadt, 2007, 169. skk.
- 31 Aretin: i. m., 140/141.
- 32 Kugler: i. m., 208.
- 33 Paret: i. m., 77–91., különösen 82.
- 34 Fontane: i. m.
- 35 Paret: i. m., 84.
- 36 Bruyn: i. m., 91. skk.
- 37 Clarke: i. m., 536. skk.
- 38 Id. Bruyn: i. m., 94.

- 39 Id. Dollinger: i. m., 128.
- 40 Uo., 210.
- 41 Bussmann: i. m., 391.
- 42 Id. uo.
- 43 Id. uo., 394.
- 44 Otto Fürst von Bismarck: *Gedanken und Erinnerungen*, 2. kötet, Stuttgart und Berlin, 1913, 329.
- 45 Bismarck: i. m., 3. kötet, Stuttgart und Berlin, 1919, 48.
- 46 Uo., 122.
- 47 Uo., 133.
- 48 Id. Born: i. m., 234.
- 49 Aretin: i. m., 151.
- 50 Mitford: i. m., 208.; Augstein: i. m., 67., 75. sk., Schieder: i. m., 456.
- 51 Schieder: i. m., 170. skk.; Kunisch: i. m., 329. skk.
- 52 Bussmann: i. m., 399.
- 53 Thomas Mann: *Essays*, Frankfurt/M., 1. kötet, 268.; Reinhard Mehring: *Thomas Mann*, München, 2001, 155. skk.; Manfred Görtemaker: *Thomas Mann*, Frankfurt/M., 2005, 31. skk.
- 54 L.: 87.
- 55 Mann: *Essays*, 1. kötet, 268.
- 56 Roland Barthes: *Mythen des Alltags*, Frankfurt/M. 1964.
- 57 Mann: *Essays*, 1. kötet, 210.
- 58 Uo., 257.
- 59 Uo., 266.
- 60 Uo., 264.
- 61 Fest: i. m. (*Hitler*), 1034.
- 62 *Preußen im Film*, 176. sk., 270. skk.; Rainer Rother (kiad.): *Mythen der Nationen*, München und Berlin, 1998, 71. sk.



- 63 Kershaw: i. m., 662.
- 64 Henry Picker: *Hitlers Tischgespräche*, München, 1968, 98. sk.; Konrad Barthel: *Friedrich der Große*, Wiesbaden, 1977, 7. skk.
- 65 Picker: i. m., 170.
- 66 Uo. 410.
- 67 Id. Fest i. m. (*Hitler*), 980.
- 68 Id. Anthony Read/David Fischer: *Der Fall von Berlin*, Berlin, 1995, 373.
- 69 Joachim Fest: *A bukás*, Budapest, 2005, 35. Várnai Péter fordítása.
- 70 Id. Kershaw: i. m., 1003.
- 71 Uo. 1011.; Read/Fischer: i. m., 434.
- 72 Joseph Goebbels: *Napló*, Budapest, 1994, 432., Rátkai Ferenc fordítása
- 73 Id. Fest: i. m. (*Hitler*), 1000.
- 74 Kershaw: i. m., 1021.; Read/Fischer: i. m., 452.
- 75 Uo., 676.

A porosz mítosz és a nácizmus

A „POTSDAMI NAP” ÉS A HITLER ELLENI MERÉNYLET

- 1 Klaus Scheel: *Der Tag von Potsdam*, Berlin, 1996; Werner Freitag: „Nationale Mythen”, in: *Westfälische Forschungen*, 41. kötet, 1991, különösen 389. skk.; Klaus-Jürgen Müller: „Der Tag von Potsdam”, in Kröner (kiad.): *Potsdam*, 435–449.
- 2 Heinz Höhne: *Die Machtergreifung*, Hamburg, 1983, 296.
- 3 Kershaw: i. m., 76.; Richard Evans: *Das dritte Reich*, München, 2005/2006, 1. kötet, 464.

- 4 Müller: i. m., 435.; Heiger Ostertag: „Vom strategischen Bombenkrieg zum sozialistischen Bildersturm“, in Kroener: i. m., 487. skk.
- 5 Freitag: i. m., 384. sk.
- 6 L.: 187.
- 7 Ralf Georg Reuth: *Goebbels*, München, 1990, 277.; Wolfram Pyta: *Hindenburg*, München, 2007, 820.
- 8 Id. Höhne: i. m., 262.
- 9 Höhne: i. m., 276. sk.
- 10 Karl Janssen/Heinz Tobias: *Der Sturz der Generäle*, München, 1944, 23. skk., 83. skk.
- 11 Höhne: i. m., 269.
- 12 Stephan Malinowski: *Vom König zum Führer*, Berlin, 2003, 585. skk.
- 13 Gerd Ueberschär (kiad.): *Stauffenberg*, Frankfurt/M., 2004, 95.
- 14 Uwe Backes és mások: *Der Reichstagsbrand*, München und Zürich, 1986, passim.
- 15 Klaus Scholder: *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Frankfurt/M., 1977, 1. köt., 285. sk.
- 16 Peter Merseburger: *Mythos Weimar*, Stuttgart, 1999, 310–359.
- 17 Carl Schmitt: *Positionen und Begriffe*, 1940.
- 18 Krockow: i. m., 150. skk.
- 19 Höhne: i. m., 273.
- 20 Freitag: i. m., 382. skk.
- 21 Pyta: i. m., 820. skk.; Jesko von Hoegen: *Der Held von Tannenberg*, Köln, Weimar, Wien, 383. skk.
- 22 *Völkischer Beobachter*, 1933. márc. 22.; Scheel: i. m., 115.
- 23 Freitag: i. m., 392.

- 24 Id. uo., 393.
- 25 Id. uo., 394.
- 26 Scheel: i. m., 28. skk.
- 27 Id. uo., 119.; Hoegen: i. m., 391.
- 28 Id. Hoegen: i. m., 392.
- 29 Goebbels: i. m., 93.
- 30 Annedore Leber: *Das Gewissen steht auf*, Berlin, 1960; Malinowski: i. m., 602. skk.; Ueberschär: i. m., 182. skk.
- 31 Otwin Massing: *Gründungsmythen und politische Rituale*, Baden-Baden, 2000, 47. skk.
- 32 Wolfgang Schieder: „Zwei Generationen im militärischen Widerstand gegen Hitler“, in: Schmäddecke/Steinbach (kiad.): *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, München, 1994. 439. skk.
- 33 Eberhard Zeller: *Oberst Claus Graf von Stauffenberg*, Paderborn, 1994, 26. skk.; Bodo von Scheurig: *Henning von Tresckow*, Berlin, 2004, 47. skk., 51.; Ulrich Heinemann: *Ein konservativer Rebell*, Berlin, 1990, 22. skk., 27. skk.
- 34 Klaus-Jürgen Müller: „Nationalkonservative Eliten“, in: Schmäddecke/Steinbach: i. m., 24., 29.
- 35 Zeller: i. m., 164. skk.; Scheurig: i. m., 137. skk.; Heinemann: i. m., 92. skk.
- 36 Ger van Roon: *Widerstand im Dritten Reich*, München, 1994; Ulrich Cartarius: *Opposition gegen Hitler*, Berlin, 1994; Steinbach/Tuchel (kiad.): *Widerstand in Deutschland*, München, 1994.
- 37 Joachim Fest: *Staatsstreich*, Berlin, 1994, 76. skk., 105. skk.
- 38 Fest: i. m. (Staatsstreich); Klaus-Jürgen Müller: i. m., 24. skk.

- 39 Susanne Meinl: *Nationalsozialisten gegen Hitler*, Berlin, 2000, 94. skk.
- 40 Ekkehard Klaus: „Preußische Soldatentradition und Widerstand“, in: Schmäddecke/Steinbach: i. m., 533. skk.; Wolfgang Schieder: i. m., 450.
- 41 Id. Scheurig: i. m., 167. sk.
- 42 Zeller: i. m., 39.
- 43 Ueberschär: i. m., 31.; Fest: i. m. (*Staatsstreich*), 222. skk.
- 44 Id. Fest: i. m. (*Staatsstreich*), 223.
- 45 48. skk.
- 46 Id. Jürgen Danyel: „Der 20. Juli“, in: François-Schulze: i. m., 2. kötet, 226.
- 47 L.: 183. skk.
- 48 Id. Ueberschär: i. m., 161.
- 49 Id. Fest: i. m. (*Staatsstreich*), 294.
- 50 Gregor Schöllgen: *Ulrich von Hassel*, München, 1990, 172.
- 51 Id. Fest: i. m. (*Staatsstreich*), 305.
- 52 Danyel: i. m., 227. skk.
- 53 Ueberschär: i. m., 126. skk.; Uő. (kiad.): *Das Nationalkomitee „Freies Deutschland“*, Frankfurt, 1995, passim
- 54 Zeller: i. m., 47.
- 55 Id. Danyel: i. m., 229.
- 56 Wolfram Wette: *Die Wehrmacht*, Frankfurt/M., 225. skk.; továbbá Danyel és Steinbach cikke in: Müller/Volkmann (kiad.): *Die Wehrmacht*, München, 1999, 1139. skk., 1150. skk.
- 57 Heer/Naumann (kiad.): *Vernichtungskrieg*, Hamburg, 1955, valamint a Hamburger Institut für Sozialforschung kiadásában: *Eine Ausstellung und ihre Folgen*, Hamburg, 1999

- 58 Johannes Hürter: *Hitlers Heerführer*, München, 2007, különösen 509. skk.

„Jó fegyverünk és pajzsunk...”

WARTBURG VÁRA

- 1 A vár alapításától Luther ott-tartózkodásáig tartó időszak mondáit kiadta Karlheinz Büttner: *Der Sängerkrieg auf der Wartburg. Wartburg-Sagen*, Marburg, 1992.
- 2 A vár történetéhez és építészetéhez lásd: Sigfried Asche: *Die Wartburg*, Dresden, 1955, Werner Noth: *Die Wartburg*, Leipzig, 1983, Werner Noth/Klaus G. Beyer: *Die Wartburg. Denkmal, Museum, Sammlungen*, Leipzig, 1990, Günter Schuchardt: *Die Wartburg*, Leipzig, 1995, Jutta Krauß/Ulrich Kneise: *Welterbe Wartburg. Porträt einer Tausendjährigen*, Regensburg, 2000, Sabine Hähnel: „Spielball nationalen Gedenkens. Der Erinnerungsort Wartburg zwischen Kriegsende und nationalem Jubiläum 1967“, in: *Wartburg-Jahrbuch 2002*, 7–42. Étienne François: „Die Wartburg“, in: François/Schulze (kiad.): *Deutsche Erinnerungsorte*, 2. kötet, 154–170.
- 3 Heinrich Heine: „Ludwig Börne.“ In: *Vallás és filozófia. Három tanulmány*. Magyar Helikon, 1967, 323., Eörsi István fordítása.
- 4 Uo.
- 5 Uo.
- 6 Joachim Bumke: *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, München, 1997, 657. skk., Ursula Peters: *Fürstenhof und höfische Dichtung*. 662. skk., *Der Hof Hermanns von Thüringen als literarisches Zentrum*,

- Konstanz, 1981, 10. skk. (Konstanzer Universitätsreden, 113. kötet)
- 7 Karl Simrock: *Das malerische und romantische Rheinland*, Leipzig, 1838–1840, Burghart Wachinger: *Sängerkrieg. Untersuchungen zur Spruchdichtung des 13. Jahrhunderts*, München, 1973, 5–32., 54. skk.
 - 8 Bumke: i. m., 663.
 - 9 Ludwig Bechstein: *Der Sagenschatz und die Sagenkreise des Thüringer Landes*, 3 kötet, Hildburghausen, 1835/38, Heinrich Weigel: „Der »Wartburg-Poet« Ludwig Bechstein“, in: *Wartburg-Jahrbuch* 2001, 119–142.
 - 10 Közvetítő szerepet töltött be: Christian Theodor Ludwig Lucas: *Über den Krieg von Wartburg*, Königsberg, 1838.
 - 11 Friedrich Schlegel: *Ansichten und Ideen von der christlichen Kunst*, Hans Eichner kiadása, Paderborn, München, Wien, 1959. 7. kötet, 58.
 - 12 Wagner számára itt is Heine lehetett a közvetítő, 1. Volker Mertens: „Richard Wagner und das Mittelalter“, in: *Richard-Wagner-Handbuch*, kiadta: Ulrich Müller és Peter Wapnewski, Stuttgart, 1986, 21–59. Dieter Borchmeyer: *Das Theater Richard Wagners. Idee – Dichtung – Wirkung*, Stuttgart, 1982.
 - 13 Richard Wagner: *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, kiadta: Richard Sternfeld 16. kötetben, Leipzig, 1911, 6. kötet, 244.
 - 14 Waltraut und Matthias Woeller: *Sage und Weltgeschichte*, Berlin/Leipzig, 1991, 137. sk.
 - 15 Borchmeyer: *Richard Wagner. Ahasvers Verwandlungen*, Frankfurt/M., 2002, 155–164.
 - 16 Uo.: 144. skk.

- 17 Udo Bermbach: „Blühendes Leid.“ *Politik und Gesellschaft in Richard Wagners Musikdramen*, Stuttgart/Weimar, 2003, 91–115., uő: *Wo Macht ganz auf Verbrechen ruht. Politik und Gesellschaft in der Oper*, Hamburg, 1997, 202–217.
- 18 Alfred Schmidt: *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München, 1973, 107. skk.
- 19 Id. Bermbach: *Blühendes Leid*, 107.
- 20 Id. Robert Scholz: *Volk, Nation, Geschichte. Deutsche historische Kunst im 19. Jahrhundert*, Rosenheim, é. n., 30.
- 21 Manuela Vergoossen: „Authentizität und Historismus. Moritz von Schwind's »Sängerwettstreit auf der Wartburg« als Repräsentation bürgerlicher Geltungsansprüche“, in: *Geltung der Literatur. Formen ihrer Autorisierung und Legitimierung im Mittelalter*, kiadja: Beate Keller, Peter Strohschneider und Franziska Wenzel, Berlin, 2005, 121–125.
- 22 Stefan Schweizer: „Der katholische Maler und sein protestantischer Auftraggeber. Moritz von Schwind's Elisabeth-Zyklus auf der Wartburg“, in: Dieter Blume/Matthias Werner kiadása: *Elisabeth von Thüringen – Eine europäische Heilige*, 2. kötet, Petersberg, 2007, 547–563.
- 23 Hilmar Schwarz: „Luthers Tintenleck auf der Wartburg“, in: *Wartburg-Jahrbuch* 2005, 112–121.
- 24 Id. François: „Die Wartburg“, 156.
- 25 Id. Luther Márton: „Levél Melanchthonhoz“, in: Masznyik Endre (szerk.): *D. Luther Márton egyházreformáló iratai*, Pozsony, 1906, III. kötet. 7., Márton Jenő fordítása.
- 26 L.: 110.

- 27 Luther *Ausgewählte Schriften*, kiadja: Karin Bornkamm és Gerhard Ebeling, Frankfurt/M., 1982., 6. kötet, 34.
- 28 Uo.: 47.
- 29 Uo.: 182.
- 30 Martin Brecht: *Martin Luther*, 1. kötet: *Sein Weg in die Reformation, 1483–1521*, Stuttgart, 1981, 11–63. 2. kötet: *Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532*, Berlin, 1989, Lucien Febvre: *Martin Luther*, ford.: Peter Schöttler, Frankfurt/New York, 1996 (francia eredeti: 1928), 159–186. Dietrich Gronau: *Martin Luther. Revolutionär des Glaubens*, München, 1996, 176–196.
- 31 Brecht: *Martin Luther*, 13.
- 32 Febvre: *Martin Luther*, 165. skk.
- 33 Brecht: i. m., 15., Febvre: i. m., 178.
- 34 Luther: „Levél Spalatinhoz”, Masznyi E. i. m., 34.
- 35 *Luther im Gespräch*, kiadja: Reinhard Buchwald, Frankfurt/M., 1983, 375. sk.
- 36 Brecht: i. m., 51.
- 37 Luther: *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Weimar, 1883, skk., 30/2. kötet, 68.
- 38 Friedrich Nietzsche: *Túl az erkölcs világán*, Athenaeum, 1907. Vályi Bódog fordítása.
- 39 „Interim Biblia transferam, quamquam onus suscepim supra vires.” Luther: *Werke in Auswahl*, kiadja: Otto Klemen és mások, Berlin, 1966, 6. kötet, 90.
- 40 Luther: *Nyílt levél a fordításról*, Magyar Luther Füzetek, 1993 (fordította: Gesztes Olympia és Szita Szilvia).
- 41 Id. Werner Noth–Klaus G. Beyer: i. m., 40.
- 42 A történeteket tárgyalja: Peter Brandt: „Das studentische Wartburgfest vom 18/19. Oktober 1817”, in: Dieter

- Düding és mások kiadása: *Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum ersten Weltkrieg*, Reinbek bei Hamburg, 1988, 89. skk., Helmut Asmus: *Das Wartburgfest. Studentische Reformbewegungen 1770–1819*, Magdeburg, 1995, Eike Wolgast: „Wartburgfest 1817 und Humbacher Fest 1832 – Programmatik und Rhetorik”, in: *Wartburg-Jahrbuch 2001*, 98. skk., Peter Merseburger: *Mythos Weimar. Zwischen Geist und Macht*, Stuttgart, 1999, 151. skk.
- 43 Düding: i. m., 67. skk.; Rudolf Speth: *Nation und Revolution. Politische Mythen im 19. Jahrhundert*, Opladen, 2000, 196–209.
- 44 Id. Hugo Kühn kiadása: *Das Wartburgfest am 18. Oktober 1817. Zeitgenössische Darstellungen, archivalische Akten und Urkunden*, Weimar, 1913, 15.
- 45 Gerald Hubmann: *Ethische Überzeugung und politisches Handeln. Jakob Friedrich Fries und die deutsche Tradition der Gesinnungsethik*, Heidelberg, 1997, 45–66.
- 46 L.: 161.
- 47 Lásd François: i. m., 157.
- 48 Lásd Brandt: i. m., 96.
- 49 Lásd Düning: i. m., 67. sk.
- 50 Heiko Augustinus Oberman: *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin, 1981, 198. sk.; Brecht: i. m., 403. skk.
- 51 Brandt: i. m., 99. skk.
- 52 Uo., 105.
- 53 Az 1933. május 10-ei könyvégetésről lásd: Gerhard Sander: *Die Bücherverbrennung*, Frankfurt/M., 1983.
- 54 Ladislaus Buzás: *Deutsche Bibliotheksgeschichte der neuesten Zeit (1800–1945)*, Wiesbaden, 1978, 8.

- 55 Wolfgang Thauer: *Geschichte der Öffentlichen Bücherei in Deutschland*, Wiesbaden, 1990, 144.; Uwe Jochum: *Kleine Bibliotheksgeschichte*, Stuttgart, 1993, 169.
- 56 Id. Werner Treß: „Wider den undeutschen Geist“: *Bücherverbrennung 1933*, Berlin, 2003, 118.
- 57 Goebbels: „Rede zur Bücherverbrennung“, in: Beyer: *In jenen Tagen*, 290.
- 58 Heine: *Sämtliche Schriften*, 284. sk.
- 59 Heine: *Ludwig Börne*, 353. sk.
- 60 Victor Scheffel: *Werke*, kiadta 4 kötetben: Friedrich Panzer, Leipzig, 1920.
- 61 Lásd Brandt: i. m., 101. és 103.
- 62 Rüdiger Haufe: „*Deutschem Wesen stets bereit*“. Die Wartburg in nationaler Deutung. Zur Wartburg-Lyrik 1890–1933, Weimar, 2000, uő: „»Deutschen Geistes Standquartier« – Die Wartburg als Subjekt deutsch-nationaler Weltkriegs-Lyrik“ in: *Wartburg-Jahrbuch 2005*, 88. skk.
- 63 Walter Flex: *Gesammelte Werke*, kiadta 2 kötetben Konrad Flex, München, 1936. 1. kötet, 159., N. Kiss Zsuzsa fordítása.
- 64 Günter Schuchardt: „Die Wartburg. Ein nationales Denkmal unterm Hakenkreuz“, in: Detlev Heiden-Gunther Mai kiadása: *Nationalsozialismus in Thüringen*, Weimar, 1995, 374–398.

A német Bildungsbürgertum mítosza

WEIMAR ÉS A NÉMET KLASSZIKA

- 1 Thomas Nipperdey ezzel a mondattal kezdi *Deutsche Geschichte* című művének első kötetét (1800–1866. *Bürgerwelt und starker Staat*, München, 1983, 11.): „Kezdetben vala Napóleon.“
- 2 Ursula Salentin: *Anna Amalia. Wegbereiterin der Weimarer Klassik*, Köln, 1996.
- 3 Merseburger: *Mythos Weimar*, 47–111.; Borchmeyer: *Weimarer Klassik. Portrait einer Epoche*, Weinheim, 1994, 44. skk.
- 4 Georg Bollenbeck: *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Bildungsmusters*, Frankfurt/M., Leipzig, 1994, 96. skk., Ulrich Engelhardt: „*Bildungsbürgertum*“, *Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts*, Stuttgart, 1986; Reinhart Koselleck: *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil II.: Bildungsgüter und Bildungswissen*, Stuttgart, 1990.
- 5 Thomas Mann: „Richard Wagner szenvedése és nagysága“, in: *Wagner és korunk*, Zeneműkiadó, Budapest, 1965, 115., Keszi Imre fordítása.
- 6 Merseburger: i. m., 13–46.
- 7 Uo., 32. skk., Christoph Wolff: *Johann Sebastian Bach*, Frankfurt/M., 2000, 161–203.
- 8 Salentin: i. m., 53. és 63. sk.
- 9 Karl Otto Conrady: *Goethe. Leben und Werk*, München, Zürich, 1994, 320. skk., 363. skk.; Borchmeyer: i. m., 65. skk.; Nicholas Boyle: *Goethe. Der Dichter in seiner Zeit*,

- (angolból fordította Holger Fliessbach), München, 1995, 1. kötet, 310. skk.
- 10 Borchmeyer: i. m., 111. skk.
 - 11 Richard Friedenthal: *Goethe: élete és kora*, Európa, 1971, 371. skk., Györffy Miklós fordítása; Conrady: i. m., 461. skk.
 - 12 Theodore Ziolkowski: *Das Wunderjahr in Jena. Geist und Gesellschaft 1794/95*, Stuttgart, 1998.
 - 13 Rüdiger Safranski: *Romantika. Egy német affér*, Európa, 2010, 108. skk., Horváth Géza fordítása.
 - 14 Deborah Hertz: *Die jüdischen Salons im alten Berlin* (amerikai angolból ford. Gabriele Neumann-Kloth), Meisenheim/Frankfurt am Main, 1991, 43. skk.
 - 15 Friedrich Schiller: „Levelek az ember esztétikai neveléséről” in: *Művészet- és történetfilozófiai írások*, Atlantisz, 2005, Papp Zoltán fordítása; Safranski: *Friedrich Schiller*, Európa, 2007, 409., Györffy Miklós fordítása
 - 16 L.: 332.
 - 17 Conrad Wiedemann: „Deutsche Klassik und nationale Identität. Eine Revision der Sonderwegs-Frage”, in: *Grenzgänge. Studien zur europäischen Literatur und Kultur*, kiadta: Renate Stauf és Cord-Friedrich Berghahn, Heidelberg, 2005, 225. skk., uő: „Zwischen Nationalgeist und Kosmopolitismus. Über die Schwierigkeiten der deutschen Klassiker, einen Nationalhelden zu finden”, in: *Aufklärung*, 4. évf. 1991/2. 85. skk.
 - 18 Wiedemann: „Deutsche Klassik”, 216. skk., 271. sk., uő: „Zwischen Nationalgeist...”, 85. skk.
 - 19 Stefan Reiß: *Fichtes „Reden an die deutsche Nation” oder: Vom Ich zum Wir*, Berlin, 2006, 1653. skk.

- 20 Friedenthal: i. m., 430. skk.; Conrady: i. m., 562. sk., Walter Grab: *Ein Volk muß seine Freiheit selbst erobern. Zur Geschichte der deutschen Jakobiner*, Frankfurt/M., 1984.
- 21 Karl Marx: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, in: *Karl Marx–Friedrich Engels: Studienausgabe in fünf Bänden*, kiadta: Iring Fetscher, Berlin, 2004., 1. kötet, 35.
- 22 Schiller: i. m., (Ötödik levél), 165.
- 23 Uo.
- 24 I. m., 167.
- 25 I. m., 259.
- 26 I. m., 259. sk.
- 27 Id. Safranski: *Schiller*, 501.
- 28 Schiller: i. m., 204.
- 29 I. m., 206.
- 30 Heine: *Sämtliche Schriften*, 5. kötet, 594–596.
- 31 Heine: „A vallás és filozófia története Németországban”, in: *Versek és prózai művek*, Európa, 1960. 2. kötet, 453–454., Lázár György fordítása.
- 32 Wiedemann: „Zwischen Nationalgeist...”, 100. sk.
- 33 L.: 65. skk.
- 34 Borchmeyer: „Goethe”, in: François–Schulze (kiadása): *Deutsche Erinnerungsorte*, 1. kötet, 187–206.
- 35 Borchardt (kiad.): *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, é. n.
- 36 Dirk Appelbaum (kiadása): *Das Denkmal. Goethe und Schiller als Doppelstandbild in Weimar*, Tübingen, 1993.
- 37 Wolfgang Hardtwig: „Das Denkmal der Kulturnation”, in: Appelbaum: i. m., 157.
- 38 Merseburger: i. m., 182. skk.

- 39 Ehhez részletesen: Manfred Riedel: *Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama*, Leipzig, 1997–2000, 90. skk.
- 40 Merseburger: i. m., 242. skk.; Peter Grupp: *Harry Graf Kessler*, Frankfurt/M., 1999, 85–128.
- 41 Lothar Ehrlich (kiadó): *Das Dritte Weimar. Klassik und Kultur im Nationalsozialismus*, Köln, 1999.
- 42 Justus H. Ulbricht: „»Deutsche Renaissance«. Weimar und die Hoffnung auf die kulturelle Regeneration Deutschlands zwischen 1900 und 1933“, in: John/Wahl (kiadó): *Zwischen Konvention und Avantgarde*, 191. skk., azonkívül: Klaus von Beyme: *Das Zeitalter der Avantgarden. Kunst und Gesellschaft 1905–1955*, München, 2005, 31–41.
- 43 Stefan Breuer: *Grundpositionen der deutschen Rechten (1871–1945)*, Tübingen, 1999, 75. skk., 148. skk.; Uwe Puschner: *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache, Rasse, Religion*, Darmstadt, 2001; Bollenbeck: *Tradition, Avantgarde, Reaktion. Deutsche Kontroversen um die kulturelle Moderne 1880–1945*, Frankfurt/M., 1999., 159. skk., 201. skk.
- 44 Wilfried von Bredow–Thomas Noetzel: *Lehren des Abgrunds. Politische Theorie für das 19. Jahrhundert*, Erster Teil, Münster, 1991, 13. skk., 222. skk.
- 45 Beyme: i. m., 67. skk., 87. skk.
- 46 Erhard Naake: „Nietzsche in Weimar“, in: John/Wahl: i. m., 21. skk.
- 47 Rudolf Huch: *Mehr Goethe*, München–Leipzig, 1899.
- 48 Ulbricht: i. m., 191–196.
- 49 Julius Langbehn: *Rembrandt als Erzieher*, Leipzig, 1925, 30.
- 50 Ulbricht: i. m., 197–202. Stefanie von Schnurbein: „Religiöse Ikonographie–religiöse Mission. Das völkische

- Weihepiel um 1910“, in: *Kunst – Fest – Kanon. Inklusion und Exklusion in Gesellschaft und Kultur*. Hermann Danuser és Herfried Münkler kiadásában, Schliengen, 2004, 85–97.
- 51 Adolf Bartels: *Goethe der Deutsche*, Frankfurt/M., 1932; 30. sk., 102.
- 52 Schirach: „Goethe-Rede“, in: Thomas Neumann (kiadó): *Quellen zur Geschichte Thüringens. Kultur in Thüringen 1919–1949*, Weimar, 1998, 205.
- 53 Merseburger: i. m., 310–359.
- 54 Hagen Schulze: *Weimar. Deutschland 1917–1933*. Berlin, 1982. 184.; Merseburger: i. m., 285–293.; Bollenbeck: i. m., 195. sk.
- 55 Friedrich Ebert: *Schriften, Aufzeichnungen, Reden*, I–II. kötet, Dresden, 1926, 2. kötet, 149.
- 56 Uo., 151.
- 57 Uo., 153.
- 58 Ebert az „einig“ – „egyesült“ szót használta az „einzig“ – „egyetlen“ szó helyett. Magyarul: „Testvérek népe, egy nemzet leszünk“, in: *Friedrich Schiller összes drámái*, Magyar Helikon, 1970, 387., Vas István fordítása.
- 59 Ebert: i. m., 155. sk.
- 60 Bollenbeck: i. m., 149. skk.
- 61 Thomas Mann: *Reden und Aufsätze I–II.*, kötet, 188.
- 62 Uo., 187.
- 63 Uo.
- 64 Mann: „Goethe és a demokrácia“, in: Thomas Mann: *Válogatott tanulmányok II.*, Magyar Helikon, 1970. A versidézet Fodor András fordítása.
- 65 Karl Jaspers: *Unsere Zukunft und Goethe*, Bremen, 1949, 7.

- 66 Uo., 11.
- 67 Uo., 13.
- 68 Uo., 18.
- 69 Uo., 6.
- 70 Uo., 29.
- 71 Johannes R. Becher: „Der Befrier“, in: uő: *Publizistik III. 1946–1951*, Berlin und Weimar, 1979, 223. skk.
- 72 Uo., 258. sk.
- 73 Uo.
- 74 Uo., 234.
- 75 Uo., 240.

*Antifasiszta ellenállás, korai polgári forradalom
és felszabadító háborúk
AZ NDK ALAPÍTÓ MÍTOSZAI*

- 1 Klaus Ullrich és mások (kiad.): *Deutsche Demokratische Republik*, Leipzig, 1989, 21.
- 2 Walter Ulbricht: *Die Bedeutung und die Lebenskraft der Lehren von Karl Marx*, Berlin, 1968, 41.; id. *Lehrbuch Geschichte, Klasse 9*, 159.
- 3 Id. Pieck, Dimitroff, Togliatti: *Die Offensive des Faschismus*, Berlin, 1960, 87.
- 4 Ullrich: i. m., 23.
- 5 Uo., 22.
- 6 Klaus Schönhoven: „Verschiedene Vergangenheiten“, in: *Jahrbuch für historische Kommunismusforschung 2000/2001*, 237. skk.
- 7 Manfred Wilke: „Antifaschismus als Legitimation staatlicher Herrschaft“, in: Bundesministerium des

- Inneren (kiad.): *Bedeutung und Funktion des Antifaschismus*, Bonn, 1990, 52. skk.; uő: „Mythos Antifaschismus“, in: *Vorgänge*, 2007., Heft 1, 94. skk.; Sigrid Meuschel: „Antifaschistischer Stalinismus“, in: Brigitte Rauschenbach (kiad.): *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten*, Berlin, 1992, 163.; Schuberth/Schmidt: „Sieger der Geschichte“, in: Heinemann/Schuberth (kiad.): *Der antifaschistische Staat*, Berlin, 1992, 12. skk.; Antonia Grunenberg: *Antifaschismus – ein deutscher Mythos*, Hamburg, 1993; Raina Zimmering: *Mythen in der Politik der DDR*, Opladen, 2000, 37. skk.; Bernd Faulenbach: „Zur Funktion des Antifaschismus“, in: Ingrid Drechsler és mások (kiad.): *Getrennte Vergangenheit*, München, 1997, 144. sk.; Harald Schmid: „Wir Antifaschisten“, in: *Politische Erinnerung*, 150. skk.
- 8 Ullrich: i. m., 22.
- 9 Alfred Meusel: *Thomas Müntzer und seine Zeit*, Berlin, 1952, 41.; Jan Hermann Brinks: *Die DDR-Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M., 1992, 149.; Heike Christina Mätzing: *Geschichte im Zeichen des historischen Materialismus*, Hannover, 1999
- 10 *Lehrbuch Geschichte, Klasse 9*, 159.
- 11 Uo. 136.
- 12 Jürgen W. Falter: *Hitlers Wähler*, München, 1991, 198. skk.; Wolfgang Zöllitsch: *Arbeiter zwischen Weltwirtschaftskrise und Nationalsozialismus*, Göttingen, 1990.
- 13 *Lehrbuch Geschichte, Klasse 9*, 49., 127.
- 14 Uo. 147.
- 15 Rainer Eppelmann és mások (kiad.): *Lexikon des DDR-Sozialismus*, Paderborn/München, 1996, 534.

- 16 Andreas Malycha: *Auf dem Weg zur SED*, Bonn, 1990, passim.
- 17 Ministerrat der DDR: *Lehrplan Geschichte, Klasse 10*, 18.; Katharina Klotz: *Das politische Plakat der SBZ/DDR*, Aachen, 2006, 34. skk.
- 18 Mählert/Stephan: *Blaue Hemden – Rote Fahnen*, Opladen, 1996., 56. skk.; Günter Fippel: „Verfolgte“, in: Drechsler (kiad.): i. m., 153. skk.; Lutz Niethammer: *Der „gesäuberte“ Antifaschismus*, Berlin, 1994, 77.
- 19 Niethammer: i. m., 77.
- 20 Wolfgang Emmerich: *Kleine Literaturgeschichte der DDR*, Leipzig, 1996., 70. skk.; uő: „Selektive Erinnerung“, in: *Orientierung, Gesellschaft, Erinnerung*, Rostock, 1995, 105. skk.; Zimmering: i. m., 56. skk.; Dorothea Dornhof: „Der Traum von einer Gelehrtenrepublik“, in: Bernd Wilczek: *Berlin – Hauptstadt der DDR*, Zürich/Baden-Baden, 1995, 94. skk.
- 21 Bruyn: i. m., 117.
- 22 Wolf: „Kiki. Die Geschichte eines kleinen Hundes“, in: *Lesebuch, Klasse 6*, Berlin, 1985, 134–140.
- 23 Zimmering: i. m., 62.; Alexander Stephan: *Anna Seghers' Das siebte Kreuz*, Berlin, 1997, 238. skk.
- 24 Bruno Apitz: *Farkasok közt, védtelen*, Budapest, 1960, 466. skk., Kristó Nagy István fordítása; Emmerich: i. m., 135.; William John Niven: *The Buchenwald Child*, Rochester, NY, 2007.
- 25 Niethammer: i. m., 27–51.
- 26 Simone Barck: *Antifa Geschichte(n)*, Köln, Weimar, Wien, 2003, passim.

- 27 Josie McLellan: *Remembering Spain*, Oxford, disszertáció, nyomtatásban nem jelent meg, passim.
- 28 Ines Langelüdecke: „So lebt Tanja in uns weiter“, szakdolgozat, Humboldt-Universität, Berlin, 2003.
- 29 Zimmering: i. m., 132. skk.
- 30 Id. Ringsum erwachen Lieder, Berlin, 1956, 103.
- 31 Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, München, 1992, 52–54.
- 32 Rainer Rother (kiad.): *Mythen der Nationen*, München/Berlin, 1998; Anette Leo: „Deutschlands unsterblicher Sohn“, in: Satjukow/Gries (kiad.): *Sozialistische Helden*, Berlin, 2002, 101. skk.; Sandra Langenhahn: „Ursprünge und Ausformung des Thälmannkults“, in: Bundeszentrale für politische Bildung (kiad.): *Leit- und Feindbilder in DDR-Medien*, Bonn, 1997, 55. skk.; uő: „Zur politischen Ikonographie des DEFA-Films“, in: Wilhelm Hofmann (kiad.): *Visuelle Politik*, Baden-Baden, 1998, 267. skk.; Christiane Mückenberger: „Der Wandel des antifaschistischen Leitbildes“, in: Bundeszentrale für politische Bildung (kiad.): i. m., 101. skk.; Detlef Kannapin: *Antifaschismus im Film der DDR*, Köln, 1997, 72. skk.
- 33 Volkhard Knigge és mások: *Versteinertes Gedenken*, Spröda, 1997, passim; Zimmering: i. m., 79. skk.; Peter Reichel: *Politik mit der Erinnerung*, München/Wien, 1995, 129. skk.; Manfred Overesch: *Buchenwald und die DDR*, 261. skk.
- 34 Knigge: i. m., 7–8.
- 35 Uo. 33. skk.
- 36 Uo. 55.

- 37 Zimmering: i. m., 79., 73. skk.; Volkhard Knigge: „Buchenwald-Denkmal“, in: *Auftrag: Kunst*, München/Berlin, 1995, 115.
- 38 Id. *Ringsum erwachen Lieder*, 103.
- 39 René Börner: *Wie Thälmann treu und kühn!*, Bad Heilbrunn, 2004; Peter Monteath (kiad.): *Ernst Thälmann*, Amsterdam/Atlanta, 2000.
- 40 Knigge: *Versteinertes Gedenken*, 24. sk.
- 41 Zimmering: i. m., 87.
- 42 Knigge: i. m., 74. skk.; Zimmering: i. m., 91. skk.; Volker Frank: *Antifaschistische Mahnmale in der DDR*, Leipzig, 1970, 17. sk.
- 43 Knigge: i. m., 81.
- 44 Frank: i. m., 5.
- 45 Hans-Ernst Mittag: „Ostberliner Denkmäler“, in: Kai-Uwe Hemken: *Gedächtnisbilder*, Leipzig, 1996., 329. skk.
- 46 Rainer M. Lepsius: „Das Erbe des Nationalsozialismus“, in: Max Heller és mások (kiad.): *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt/M., 1989, 247. skk.
- 47 Richard Saage: *Faschismustheorien*, München, 1997, 32. skk.
- 48 *Lehrbuch Geschichte, Klasse 9*, 145.
- 49 Henry Ashby Turner: *Die Großunternehmer und der Aufstieg Hitlers*, Berlin, 1985, különösen 257. skk., 415. skk.
- 50 Götz Aly: *Unser Kampf*, Frankfurt/M., 2008, 157., 189., 206.
- 51 Ullrich: i. m., 24.
- 52 Norbert Frei: *1945 und wir*, München, 1996, 28. sk., 200. 26. lj.
- 53 Klaus Schroeder: *Der SED-Staat*, München, 1998, 66. skk.

- 54 Barbara Fait: „Die Kreisleiter der NSDAP – 1945“ in: Broszat és mások (kiad.): *Von Stalingrad zur Währungsunion*, München, 1988, 213. skk.
- 55 Helga A. Wesh: „Antifaschistisch-demokratische Umwälzung“, in: Henke-Woller (kiad.): *Politische Säuberung in Europa*, München, 1991, 84. skk.
- 56 Hermann Lübke: „Deutschland nach dem Nationalsozialismus“, in: uő: *Modernisierung und Folgekosten*, Berlin, 1997; Lübke: „Der Nationalismus im Bewußtsein der deutschen Gegenwart“, in: *Die Aufdringlichkeit der Geschichte*, Graz, 1989; Wolfgang Fritz Haug: „Hermann Lübkes Erklärung des Verschweigens“, in: *Vom hilflosen Antifaschismus zur Gnade der späten Geburt*, Hamburg, 1993; Jörg Friedrich: *Die kalte Amnestie*, Berlin, 2007, passim; Fischer/Lorenz (kiad.): *Lexikon der „Vergangenheitsbewältigung“*, Bielefeld, 2007, 92. skk.; Norbert Frei: *Vergangenheitspolitik*, München, 1996, 29. skk., 100. skk.
- 57 Stephan Hermlin: *In den Kämpfen dieser Zeit*, Berlin, 1995, 29.; Carl Corino: *Außen Marmor, innen Gips*, Düsseldorf, 1996, Charles S. Maier: „Gibt es einen Sieger der Geschichte?“, in: Konrad H. Jarausch (kiad.): *Zwischen Parteilichkeit und Professionalität*, Berlin, 1991, 197. skk.
- 58 Mario Kessler: *Die DDR und die Juden*, Berlin, 1995, 171.
- 59 Michael Wolffsohn: *Die Deutschland-Akte*, München, 1995; Jeffrey Herf: *Zweierlei Erinnerung*, Berlin, 1998, különösen 87–238.
- 60 Wolffsohn: i. m., 188.
- 61 Zimmering: i. m.
- 62 Anette Simon: „Antifaschismus als Loyalitätsfalle“. In: *FAZ*, 1993. márc. 1.; Günther Rüther: *Literatur in der Diktatur*, Paderborn, 1997, 249–282.

- 63 Anette Leo: „Die Helden erinnern sich“, in: *Die wiedergefundene Erinnerung*, Berlin, 1992, 159. sk.
- 64 Jana Hensel: *Zonenkinder*, Reinbek bei Hamburg, 2004, 108.
- 65 Id. Mähler/Stephan: i. m., 65.
- 66 Maoz Azaryahu: *Vom Wilhelmplatz zu Thälmannplatz*, Gerlingen, 1991, különösen 151. skk.; Johanna Säger: *Heldenkult und Heimatliebe*, Berlin, 2006, 127. skk.
- 67 Ernest Gellner: *Bedingungen der Freiheit*, Stuttgart, 1995, 49. skk.; Harald Schmid: „Wir Antifaschisten“, in: *Politische Erinnerung*, 165. skk.
- 68 Max Steinmetz (kiad.): *Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland*, Berlin, 1985; Gerhard Brendler: „Reformation und Bauernkrieg“, in: *Deutsche Geschichte in 12 Bänden*, 3. kötet, Berlin, 1983.
- 69 Ullrich: i. m.
- 70 Friedrich Engels: *A német parasztláború, A marxizmus-leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára*, 26. Kossuth, 1976, 30.
- 71 Moses Mendelssohn Smirin [1946/1952]: *Die Volksreformation des Thomas Müntzer*, Frankfurt/M., 1976.
- 72 Alexander Abusch: *Egy nemzet tévútja*, Budapest, 1963, 39., Pödör László fordítása; Wolfram Hanstein: *Von Luther zu Hitler*, Dresden, 1947.
- 73 Alexander Abusch: i. m., 44.
- 74 Id. Zimmering: i. m., 204.; Horst Haase (kiad.): *Die SED und das kulturelle Erbe*, Berlin, 1988.
- 75 Albert Norden: *Um die Nation*, Berlin, 1952.
- 76 Ernst Bloch: *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt/M., 1967.

- 77 Zimmering: i. m., 176. skk.
- 78 Ki.: 170.; Gerhard Brendler: „Luther im Traditions-konflikt der DDR“, in Dähn/Heise (kiad.): *Luther in der DDR*, Berlin, 1996; Zimmering: i. m., 218. skk.; Helmar Junghaus (kiad.): *Luther, Leben und Werk*, Göttingen/Berlin, 1983.
- 79 Rudolf Herrnstadt: *Die Entdeckung der Klassen*, Berlin, 1965, 37.
- 80 Max Steinmetz: *Deutschland 1476–1648*, Berlin, 1965, 92.
- 81 Meusel: i. m., 41.
- 82 Kiállítási katalógus *Ich, Thomas Müntzer, eyn Knecht Gottes*, Berlin, 1989.
- 83 Id. Zimmering: i. m., 232.
- 84 Walter Ellinger: *Außenseiter der Reformation*, Göttingen, 1975; Klaus Ebert: *Thomas Müntzer*, Frankfurt/M., 1987; Uwe Arndt: *Theologie als Weltordnung*, Frankfurt/1997, különösen 171. skk.
- 85 Günther Franz: *Der deutsche Bauernkrieg*, Darmstadt, 1975, 294. skk., 298. sk.; Adolf Waas: *Der Bauernkrieg*, Wiesbaden, évsz. nélk., 254. skk. 259. sk.; Peter Blickle: *Die Revolution von 1525*, München, 1993, 245., 279.
- 86 Harald Behrendt: *Werner Tübkes Panoramabild*, Kiel, 2006., 97. skk.
- 87 Behrendt: i. m., 131., 133.
- 88 Id. Zimmering: i. m., 233.
- 89 Dolf Sternberger: *Panorama oder Ansichten des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/M., 1974, passim; Behrendt: i. m., 128. sk.; Gerd Lindner: *Vision und Wirklichkeit*, Bad Frankenhausen, 2006; Meißner/Murza: *Werner Tübke*, Leipzig, 1995.

- 90 Karl-Siegbert Rehberg: „Mezäne und Zwingherrn“, in: Kaiser/Rehberg (kiad.): *Enge und Vielfalt*, Hamburg, 1999, 55.
- 91 Lindner: i. m., 35.
- 92 Behrendt: i. m., 100.
- 93 Lindner: i. m., 11., 18.
- 94 Behrendt: i. m., 144. skk., passim.
- 95 Zimmering: i. m., 301–357., különösen 339., 355.
- 96 Edgar Wolfrum: *Geschichtspolitik in der Bundesrepublik*, Darmstadt, 1999, 318. skk.
- 97 Brinks: i. m.
- 98 Zimmering: i. m., 350. skk.
- 99 Volker Rodekamp (szerk.): *Völkerschlachtdenkmal*, Leipzig, 2004., 102. skk.; Stefan-Ludwig Hoffmann: „Sakraler Monumentalismus“, in: Koselleck/Jeismann (kiad.): *Politischer Totenkult*.; Klaus Bemann: *Deutsche Nationaldenkmäler*, Göttingen, 2007, 214. skk.
- 100 Harald Blum: „Befreiungskriege und Preußenrenaissance in der DDR“, in: Speth/Wolfram (kiad.): *Politische Mythen*, Berlin, 1996, 71. skk.; uő: „Zur Ikonographie der Befreiungskriege“, in: Dieter Vorsteher (kiad.): *Parteiauftrag: Ein neues Deutschland*, Berlin, 1996, 162. skk.
- 101 Id. Helmut Neef (kiad.): *Programmatistische Dokumente der Nationalen Front des demokratischen Deutschland*, Berlin, 1967, 14.; Ueberschär (kiad.): i. m. (*Das Nationalkomitee*), 268.
- 102 Wolfhart Einsel: „Clausewitz in russischen Diensten“, in: *Jahrbuch der Clausewitz-Gesellschaft*, 3. kötet, 2007, 246. skk.; Wilhelm von Schramm: *Clausewitz*, Esslingen, 1976, 397. skk. Ki.: 153.
- 103 L.: 138.

- 41 Arthur Heinrich: *Tooor! Toor! Tor!*, Berlin, 1994, 10. skk.
- 42 Id. uo., 141.
- 43 Glaser: i. m., 2. kötet, 152.
- 44 Schildt: i. m., 49.
- 45 Seibt: i. m., 75.
- 46 Uo. 49.
- 47 Pohl: i. m., 51. skk.; Schroeder: i. m., 365. sk.
- 48 Eliade: i. m. (*Mythos und Wirklichkeit*), 41. skk. 138. skk.; uő: i. m. (*Kosmos und Geschichte*): 46. skk.
- 49 Mierzejewski: i. m., 53. skk., 319. skk.
- 50 Uo., 312. skk.
- 51 Jürgen Busche: *Helmut Kohl*, Berlin, 1998, 162. skk.
- 52 Patricia Clough: *Helmut Kohl*, München, 1998, 89. sk.
- 53 Uo., 109. skk.; Hans Leyendecker és mások: *Helmut Kohl*, Göttingen, 2000, 112–136.
- 54 Helmut Kohl: „*Ich wollte Deutschlands Einheit*“, Berlin, 1996, 229. skk., 445. skk.
- 55 Herfried Münkler: „»Enkel« und »Kronprinzen«“, in: Kaiser/Zittel (kiad.): *Demokratiethorie*, Wiesbaden, 2004, 299. skk.
- 56 Stöver: i. m., 122.
- 57 Busche: i. m., 146–156.; Nicolaus Werz: „*Helmut Kohl*“, in: Yves Bizeul (kiad.): *Politische Mythen und Rituale*, 225.
- 58 Joska Pintschovius: *Die Diktatur der Kleinbürger*, Berlin, 2008, különösen 532. skk.

- 6 Frank Becker: „Begriff und Bedeutung des politischen Mythos“, in: Barbara Stollberg Rillinger (kiad.): *Was heißt Kulturgeschichte?*, Berlin, 2005, 137. sk.; Étienne François (kiad.): *Nation und Emotion*, Göttingen, 1995, passim.
- 7 Ellwein/Holtmann (kiad.): *50 Jahre Bundesrepublik*, Opladen/Wiesbaden, 1999, 79. skk., 181. skk.
- 8 Edgar Wolfrum: *Die geglückte Demokratie*, Stuttgart, 2006, 236. sk.
- 9 Jürgen Busche: *Die 68-er*, Berlin, 2003, 29.; Norbert Frei: *1968*, München, 2008, 88. skk.; Wolfgang Kraushaar: *Acht und Sechzig*, Berlin, 2008, 163. skk.
- 10 Bernd Stöver: *Die Bundesrepublik*, Darmstadt, 2002, 38.
- 11 Hermann Glaser: *Kulturgeschichte der Bundesrepublik*, München/Wien, 1985–89, 2. kötet, 59. skk.
- 12 Rolf Steininger: *Deutsche Geschichte, seit 1945*, Frankfurt/M., 1996, 2. kötet, 135.; Rudolf Morsey: *Die Bundesrepublik Deutschland*, München, 1995, 150. sk.
- 13 Id. Bernd Stöver: *Die Bundesrepublik*, Darmstadt, 2002, 39.
- 14 Alfred C. Mierzejewski: *Ludwig Erhard*, Berlin, 2005, 151.
- 15 Uo., 144. skk.; Matthias Bolender: „Die historische Wette des Liberalismus“, in: *Ästhetik und Kommunikation*, 36. évf. 2005, 121. skk.
- 16 Knut Borchardt: *Wachstum, Krisen, Handlungsspielräume*, Göttingen, 1982, 125.
- 17 Steininger: i. m., 2. kötet, 137. sk.
- 18 Wellhöner: i. m., 9.
- 19 Stöver: i. m., 38.
- 20 Alex Schildt: *Ankunft im Westen*, Frankfurt/M., 1999; Edgar Wolfrum: *Die 50er Jahre*, Darmstadt, 2006, 71. skk.;

- Hosfeld/Pölking: *Die Deutschen 1945 bis 1972*, Zürich, 2006, 76. skk. 95. skk.
- 21 Id. Stöver: i. m., 36.
- 22 Wellhöner: i. m., 25. sk.
- 23 Stöver: i. m., 37.; Hosfeld/Pölking: i. m., 79. sk.
- 24 Mierzejewski: i. m., 110. skk., 149. skk.; Werner Meyer: *Mythos Deutsche Mark*, Berlin, 2001, 93. skk.; Volker Hentschel: *Ludwig Erhard*, Bonn, 1998, 15. skk., Manfred Pohl: „Das Symbol für Freiheit und Stabilität“, in: Carl-Ludwig Holtfrerich és mások: *Requiem auf eine Währung*, Stuttgart/München, 2001, 20–25.
- 25 Mierzejewski: i. m., 117.
- 26 Meyer: i. m., 125. sk.
- 27 Id. uo., 116. sk.
- 28 Id. Hermann Glaser: *Deutsche Kultur*, München, Wien, 1997, 184., 186.
- 29 Mierzejewski: i. m., 117.
- 30 Pohl: i. m., 25.
- 31 Uo., 15–19.; Meyer, i. m., 78–92.
- 32 Wolfrum: i. m. (*Die 50-er Jahre*), 71–101.
- 33 Manfred Koch-Hillebrecht: *Die Deutschen sind schrecklich*, Berlin, 2008, 379. skk., 390. sk.
- 34 Erhard Schütz: „Der Volkswagen“, in: François/Schulze (kiad.): i. m., 354.
- 35 Jürgen Brater: *Generation Käfer*, Frankfurt/M., 2005.
- 36 Schütz: i. m., 354.
- 37 Uo., 361.
- 38 Wellhöner: i. m., 34. skk.
- 39 Schütz/Gruber: *Mythos Reichsautobahn*, Berlin, 1996, 7. skk.
- 40 Uo. 7.

- 104 Paul Heider: „Reaktionen in der Wehrmacht“, in: Müller/Volkman (kiad.): *Die Wehrmacht*, München, 1999, 617. sk.
- 105 Torsten Diederich és mások (kiad.): *Im Dienste der Partei*, Berlin, 1998, 339. skk., 423. skk.
- 106 Hansjürgen Usczeck: *Scharnhorst*, Berlin, 1972, 344.
- 107 Neidhardt von Gneisenau: *Ausgewählte militärische Schriften*, Berlin, 1984, 47. sk.
- 108 Fritz Lange: *Neues Deutschland*, 1952. jún. 1.
- 109 Azaryahu: i. m., 131.
- 110 Klaus-Peter Merta: „Uniformierung als Mittel der Politik“, in: Dieter Vorsteher: *Parteiauftrag*, Berlin, 1996, 177. skk.
- 111 Id. uo., 180. sk.
- 112 Id. Charles Schüddekopf (kiad.): „Wir sind das Volk!“, Reinbek, 1990, 240. sk.
- 113 Schroeder: i. m., 351.
- 114 Schönhoven: i. m., 244. skk.

Valutareform és gazdasági csoda

A SZÖVETSÉGI KÖZTÁRSASÁG POLITIKAI MÍTOSZAI

- 1 Wolfrum: i. m., 286. skk.
- 2 Hermann Weber: *Geschichte der DDR*, München, 1999, 356. skk.; Schroeder: i. m., 361. skk.
- 3 Bude/Greiner (kiad.): *Westbindungen*, Hamburg, 1999; Heinrich August Winkler: *Németország története a modern korban*. Osiris, 2005. Molnár Judit fordítása.
- 4 Volker Wellhöner: „Wirtschaftswunder“, Münster, 1996, 9.
- 5 Wolfgang Schmale: *Scheitert Europa an seinem Mythen-defizit?*, Bochum, 1997.

Névmutató

- | | |
|---|---|
| <p>Abusch, Alexander 332</p> <p>Adenauer, Konrad 345, 355, 362, 375</p> <p>Agricola, Johann 244</p> <p>Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius 68</p> <p>Aleander, Hieronymus 117</p> <p>Althaus, Paul 127</p> <p>Ancillon, Jean Pierre 243</p> <p>Anders, Günther 147, 148</p> <p>Anna Amália 255, 259, 260, 301, 302</p> <p>Apitz, Bruno 313–315</p> <p>Aretin, Karl Otmar von 178</p> <p>Arisztotelész 100</p> <p>Arminius – lásd: Hermann</p> <p>Arndt, Ernst Moritz 343</p> <p>Arnim, Achim von 226</p> <p>Arnswald, Bernhard von 243</p> <p>Ascher, Saul 243</p> <p>Attila – lásd: Etzel</p> | <p>Ágost Vilmos porosz herceg („Auwi“) 201</p> <p>Ágoston, Szent 100</p> <p>Bach, Johann Sebastian 259</p> <p>Baeumler, Alfred 286</p> <p>Bartels, Adolf 288</p> <p>Baur, Hans 187</p> <p>Beaucamp, Eduard 339</p> <p>Becher, Johannes R. 299–301, 319</p> <p>Bechstein, Ludwig 223, 249</p> <p>Beck, Friedrich 34</p> <p>Beck, Ludwig 205, 207</p> <p>Beimler, Hans 316, 329</p> <p>Benedek, XVI., pápa (Ratzinger, Joseph) 130</p> <p>Berlepsz, Hans von 237</p> <p>Bethmann Hollweg, Theobald von 30, 32, 39, 42</p> <p>Bevin, Ernst 358</p> |
|---|---|

Bismarck, Otto von 20, 33,
 42, 143, 145, 175–177, 195,
 283
 Biterolf 223, 228
 Bloch, Ernst 70
 Blücher, Gebhard Leberecht
 von 168, 346
 Blumenberg, Hans 5, 65, 107
 Bora Katalin („Kata úr”) 131
 Bormann, Albert 184
 Bosch, Hieronymus 337
 Brandt, Willy 350, 372, 373,
 376
 Brater, Jürgen 363
 Braun, Max 55
 Brecht, Bertolt 79, 103–105,
 332
 Bredow, Ferdinand von 206
 Brentano, Clemens 226
 Brockdorf-Rantzau, Ulrich
 von 290
 Brünhild 17, 35
 Bruyn, Günter de 312
 Bucerius, Gerd 355
 Bülow, Bernhard von 27–30
 Burke, Edmund 271
 Busch, Karl 55
 Carlyle, Thomas 185, 186
 Chamberlain, Houston
 Stewart 51
 Churchill, Winston 56, 135,
 184, 204
 Clausewitz, Carl von 343,
 344
 Conrad, dr., egyháztanácsos
 48, 50
 Cranach, Lucas 122, 123, 236,
 337
 Cremer, Fritz 304, 321, 322
 Dahn, Felix 25, 35
 Dibelius, Otto 199
 Dimitrov, Georgi 303, 305,
 323, 326
 Dingelstedt, Franz 66, 69
 Domdey, Horst 108
 Dönitz, Karl 185
 Donoso, Cortés Juan 50, 51
 Droysen, Johann Gustav 144
 Dürer, Albrecht 337
 Ebert, Friedrich 150, 258,
 291–294
 Eck, Johann von der, trieri
 officiális 114, 116
 Eck, Johannes, teológus,
 ellenreformátor 244

Egloffstein grófnő 158
 Eisler, Hanns 103–106
 Eitel Frigyes, porosz herceg
 201
 Emser, Hieronymus 244
 Engels, Friedrich 72, 102,
 280, 331
 Epimetheus 84
 Erhard, Ludwig 355, 359,
 361–363, 367, 371
 Erzsébet, orosz cárnő 155,
 164, 178, 186
 Erzsébet, Szent, Thüringiai
 220, 231–234, 248
 Etzel (Attila) 12, 18, 21, 23,
 27, 32, 35, 59, 63
 Faust, Johann Georg 64, 65,
 68–79
 Ferdinand, Hans 243
 Ferenc Ferdinánd, osztrák-
 magyar trónörökös
 31
 Ferenc, Szent, Assisi 90, 233
 Feuerbach, Ludwig 230
 Fichte, Johann Gottlieb 80,
 92, 122, 263, 270, 279
 Finckenstein, Karl Wilhelm
 von 163
 Fischer, Ernst 104
 Fischer, Kuno 75, 84
 Flasch, Kurt 44
 Flex, Walter 251
 Fontane, Theodor 143–145,
 148, 169–171
 Förster, Elisabeth 284, 286
 Forster, Georg 272
 Freisler, Roland 213
 Freud, Sigmund 247
 Fries, Jakob Friedrich 242,
 245
 Frigyes Ágost, I., szász
 király 343
 Frigyes Ágost, III., szász
 király 138
 Frigyes, I., német császár
 (Barbarossa) 340
 Frigyes, II., porosz király 15,
 138, 145–147, 150, 152,
 155–169, 172–188, 191,
 192, 197, 202, 341
 Frigyes Vilmos, I., király
 Poroszországban 155,
 196, 202
 Frigyes Vilmos, II., porosz
 király 152, 154, 155, 165,
 187
 Frigyes Vilmos, III., porosz
 király 138, 150

Frigyes Vilmos, IV., porosz király 166, 167, 172
 Fromm, Friedrich 210
 Gast, Peter 286
 Gellner, Ernest 330
 George, Stefan 215
 Gerlach, Ernst Ludwig 177
 Gernot 17, 34
 Gerok, Karl 126
 Gervinus, Georg Gottfried 73
 Giselher 34
 Gneisenau, August
 Neidhardt von 215, 344–346
 Goebbels, Joseph 60, 150, 183, 185, 186, 189, 192, 195, 196, 198, 202, 203, 246, 247
 Goerdeler, Carl Friedrich 205
 Goethe, Johann Wolfgang
 von 66, 69, 70, 74–76, 78, 79–82, 84, 85, 87, 88, 92, 102–106, 240, 241, 248, 255, 256, 258–266, 272, 273, 280–289, 291, 293–301
 Gorbacsov, Mihail 151, 375
 Göring, Hermann 57, 59, 60, 94, 209
 Graff, Anton 185, 187
 Grimm, Jakob 70, 260
 Grimm, Wilhelm 70, 260
 Gunther 12, 17, 18, 40
 Gründgens, Gustaf 94
 György, szász herceg 126, 236, 237, 336
 Haecker, Theodor 85, 86
 Hagen, Friedrich von der 15, 17
 Hagen, Tronjéból való 12, 17, 18, 23–26, 31, 33–38, 40, 47, 49, 50, 60
 Hager, Kurt 337
 Haller, Karl Ludwig von 243
 Hardenberg, Karl August von 141
 Harlan, Veit 183
 Hassell, Ulrich von 213
 Hausrath, Adolf 127
 Haussmann, Conrad 39
 Häusser, Ludwig 144
 Hegel, Georg Wilhelm
 Friedrich 16, 70, 71, 88, 122, 166, 167

Heidegger, Martin 95, 98–100
 Heine, Heinrich 5, 18, 19, 136, 220–222, 226, 248, 278–280
 Heinrich von Morungen 222
 Heinrich von Ofterdingen 223
 Heinrich von Veldeke 222
 Hensel, Jana 329
 Herbolt von Fritzlar 222
 Herder, Johann Gottfried 122, 159, 261, 271, 278, 279
 Hermann, türingiai őrgróf 222, 223, 231–233
 Hermann/Arminius 110
 Hermlin, Stephan 327
 Herrstadt, Rudolf 335
 Herz, Henriette 153, 266
 Heuss, Theodor 215
 Himmler, Heinrich 209, 213
 Hindenburg, Paul von 41, 46, 98, 189, 190, 192, 194, 200–203
 Hinrichs, Hemann Friedrich Wilhelm 71
 Hitler, Adolf 9, 26, 49, 50, 53, 56–58, 60–63, 83, 86, 94–96, 139, 183–187, 189–196, 198, 200–211, 213, 214, 216, 217, 308–311, 324, 343, 344
 Homérosz 16
 Honecker, Erich 173, 253, 337
 Höhne, Heinz 191
 Hölderlin, Friedrich 73, 263 (387 j.)
 Huch, Rudolf 286
 Humboldt, Alexander von 166, 263
 Humboldt, Wilhelm von 263
 Husz János 117
 Hutten, Ulrich von 79
 Jahn, Friedrich Ludwig 243
 Jaspers, Karl 258, 296–299
 János Frigyes, I., szász választófejedelem (Nagylelkű) 258
 Joffe, Joseph 46
 Jünger, Ernst 39, 52, 53
 Kamptz, Carl Albert
 Christoph Heinrich von 243, 246
 Kant, Immanuel 80, 81, 92, 153, 154, 279
 Károly, V., német császár 115, 120, 128, 258

Károly Ágost, Szász-Weimar-Eisenach nagyhercege 242, 248, 251, 260, 261, 264
 Károly Jenő, württembergi herceg 166
 Károly Sándor, Szász-Weimar-Eisenach nagyhercege 231, 248, 249, 251
 Katte, Hans Hermann von 157
 Kempner, Robert 95, 97
 Kershaw, Ian 183, 191
 Kessler, Harry, gróf 284
 Kieser, Dietrich Georg von 245
 Klingsor 224, 232
 Klopp, Onno 173, 174
 Kohl, Helmut 187, 368, 374–376
 Kotzebue, August von 243
 Körner, Christian Gottfried 166
 Körner, Theodor 243
 Kriemhild 17, 18, 24, 35, 37, 38, 40
 Kugler, Franz 159, 168, 169
 Kuhl, Hermann von 48
 Lafontaine, Oskar 376
 Lajos, I., bajor király 250
 Lajos, XIV., francia király 177, 268
 Lang, Fritz 12
 Langbehn, Julius 287
 Langhans, Carl Gotthard 149
 Lassalle, Ferdinand 174, 175, 293
 Laurent, Paul-Matthieu 168
 Leipart, Theodor 310
 Leo, Annette 328
 Lepsius, Rainer 323
 Lessing, Gotthold Ephraim 153
 Lévi-Strauss, Claude
 Liebknecht, Karl 149
 Lienhard, Friedrich 286, 287
 Linder, Christian 96
 Lipót, I., Anhalt-Dessau hercege („az öreg Dessau”) 169
 Liszt Ferenc 231, 283
 Liszt, Franz von 26, 27, 30–32
 Loeper, Gustav von 74
 Loos, Theodor 12
 Lorenz, Konrad 363
 Lubbe, Marius van der 195
 Luden, Heinrich 245

Ludendorff, Erich von 46, 47, 52
 Lujza, Mecklenburg-Strelitz hercegnője, porosz királyné 167
 Lukács György 102, 103, 109
 Luther Márton 87, 110–132, 219, 220, 222, 226, 235–246, 248, 250–253, 331–335, 338
 Lützow, Ludwig Adolf Wilhelm von 242
 Lyon, Otto 22
 Machiavelli, Niccolò 91, 92, 100
 Mahal, Günther 68
 Mann, Klaus 94
 Mann, Thomas 86–88, 92–94, 101, 102, 179–181, 257, 294–296, 298
 Marcks, Erich 129, 130
 Mária Terézia, osztrák uralkodónő, magyar királynő 178
 Marlow, Christopher 69
 Marshall, George C. 357–359
 Marwitz, Johann Friedrich Adolf von 138
 Marx, Karl 72, 102, 247, 272, 280, 309, 335
 Maßmann, Hans Ferdinand 243, 244
 Mattenklott, Gert 67
 Mefisztó 64, 69, 70, 77, 78, 88, 91, 92, 94, 95, 99, 103–105, 109
 Meinecke, Friedrich 92, 93
 Melanchton, Philipp 68, 112, 235, 236
 Melville, Herman 96
 Mendelssohn, Moses 152
 Menzel, Adolph 147, 148, 159, 161–163, 168, 169
 Mirabeau, Gabriel de 165
 Moeller van den Bruck, Arthur 52, 85
 Moltke, Helmuth James von 216
 Montesquieu, Charles de 268
 Möser, Justus 281
 Motte Fouqué, Friedrich de la 71
 Münchhausen, Börries von 37, 38
 Müntzer, Thomas 221, 331, 332, 334–339
 Musäus, Carl August 260
 Mussolini, Benito 86
 Myller, Cristoph Heinrich 15

Napóleon, I., francia császár
 8, 150, 167, 168, 177, 184,
 341, 243, 272, 275, 308,
 343–346
 Naumann, Hans 59
 Negt, Oskar 108, 109
 Nietzsche, Friedrich 77–80,
 82, 83, 239, 284, 286, 287
 Nipperdey, Thomas 255
 Nivelles, Robert 46, 47
 Norden, Albert 215
 Novalis (Georg Friedrich
 Wilhelm von
 Hardenberg) 224, 225,
 263
 Oidipusz 11
 Orsenigo, Cesare 198
 Oszkár, porosz herceg 201
 Papen, Franz von 143, 151,
 192, 193, 198
 Pascal, Blaise 81
 Paulus, Friedrich 57, 61
 Pétain, Philippe 47
 Péter, III., orosz cár 186
 Pieck, Wilhelm 330
 Platón 86, 99, 100
 Pohl, Manfred 361
 Poisson, Jeanne-Antoinette
 („Madame Pompadour“)
 175
 Porsche, Ferdinand 364
 Prométheusz 71, 75, 84, 107
 Rauch, Christian Daniel 172
 Reagan, Ronald 151
 Rehberg, Karl-Siegbert 337
 Reinhold, Carl Leonhard 264
 Remarque, Erich Maria 247
 Reuchlin, Johannes 79
 Reuter, Ernst 215
 Riemann, Heinrich 242
 Rietschel, Ernst 123, 124, 256,
 282
 Ritgen, Hugo von 249, 250
 Ritter, Gerhard 130
 Robespierre, Maximilien de
 279
 Röchling, Carl 156, 162, 163
 Rödiger, Ludwig 243
 Roethe, Gustav 40, 41, 54
 Roosevelt, Franklin D. 186,
 204
 Rousseau, Jean-Jacques 276
 Safranski, Rüdiger 98
 Schadow, Johann Gottfried
 123, 147

Scharnhorst, Gerhard von
 141, 168, 243, 344, 345,
 346
 Scheffel, Victor von 249
 Schehr, John 329
 Scheidemann, Philipp 195
 Schelling, Friedrich Wilhelm
 Joseph 263, 279
 Schiller, Friedrich 73, 93, 103,
 166, 255, 256, 262–266,
 269, 273, 275–277,
 279–281, 284, 286, 287,
 289, 292, 294, 300
 Schiller, Karl 371
 Schinkel, Karl Friedrich 123,
 149–151
 Schirach, Baldur von 288
 Schlegel, August Wilhelm
 15, 263
 Schlegel, Friedrich 225, 263
 Schleicher, Kurt von 206
 Schlüter, Andreas 149, 171
 Schmalz, Theodor Anton
 Heinrich 243
 Schmidt, Erich 78, 84
 Schmidt, Helmut 371, 372
 Schmitt, Carl 95–100
 Scholz, Gerhard 103
 Schütz, Erhard 363
 Schwerin, Kurt Christoph
 von 170
 Schwerin von Krosigk,
 Johann Ludwig („Lutz“)
 185
 Schwerte, Hans (Hans Ernst
 Schneider) 97, 106
 Schwind, Moritz von 219,
 224, 231, 232, 249
 Seeburg, Reinhold 130
 Seeckt, Johannes Friedrich
 Leopold von 49
 Seghers, Anna 313, 315
 Ségur, Louis Philippe de 158,
 159
 Seydlitz, Friedrich Wilhelm
 von 169, 170
 Seydlitz-Kurzbach, Walther
 von 214
 Siegfried 15, 17–24, 31,
 33–38, 40, 45–50, 53–56,
 58, 60
 Simon, Annette 328
 Simrock, Karl 15, 17
 Sombart, Nicolaus 96
 Sombart, Werner 43, 44, 79
 Spalatin, Georg 113, 120, 238,
 245
 Speer, Albert 61, 62, 95
 Spengler, Oswald 80–86, 88, 89

Spielhagen, Friedrich 73
 Spieß, Johann 68, 70
 Stauffenberg, Claus, Schenk
 von, gróf 205, 211,
 214–216
 Stein, Charlotte von 240, 262
 Stein, Heinrich Friedrich
 Karl vom und zum 141,
 343
 Steinmetz, Max 335
 Sternberger, Dolf 100, 101
 Stich, Wolfgang 76, 77, 103
 Stöcker, Adolf 124, 251
 Strauss, Richard 283

 Szmirin, Mojszej 232, 334
 Sztálin, Jozsif 139, 212, 306,
 310

 Tannhäuser 226–230
 Tanzmann, Bruno 53, 54
 Thaer, Albrecht von 49, 50
 Thälmann, Ernst 318–321,
 329, 330
 Theophrastus von
 Hohenheim
 („Paracelsus“) 68
 Tieck, Ludwig 226, 263
 Tirpitz, Alfred von 22

Treitschke, Heinrich von 66,
 74, 125, 126, 144
 Tresckow, Henning von 195,
 205, 207, 209–211
 Trithemius, Johannes 68
 Truman, Harry S. 186, 357
 Tübke, Werner 337–339
 Tucholsky, Kurt 247

 Ulbricht, Walter 102, 109,
 148, 149, 191, 195, 303,
 305, 328, 339

 Varnhagen, Rahel 153, 266
 Vergilius 86
 Vernet, Horace 168, 169
 Vénusz 227–230
 Vilmos, I., német császár
 124, 162
 Vilmos, II., német császár
 143, 176, 177, 200, 292
 Vilmos Ernő nagyherceg 259
 Vischer, Friedrich Theodor
 73, 104, 105
 Volker von Alzey 23, 24, 26,
 31, 37
 Voltaire 152, 182, 268
 Vulpius, Christiane 262

Wachler, Ernst 287
 Wagner, Richard 15, 19, 20,
 32, 51, 55, 60, 63, 71, 82,
 219, 224–227, 229–232,
 283, 287
 Walter, Fritz 366
 Walther von der Vogelweide
 222, 223, 231
 Weber, Max 89–92, 197, 257
 Weinheber, Josef 36, 37
 Wels, Otto 310
 Werner, Anton von 280
 Wiedemann, Conrad 281
 Wieland, Christoph Martin
 260
 Wilson, Woodrow 291
 Winckelmann, Johann
 Joachim 269, 279
 Witzleben, Erwin von 207

Wolf, Christa 328
 Wolf, Friedrich 313
 Wolf, Gerhard 328
 Wolfram von Eschenbach 34,
 222, 223, 228, 231
 Wotan 60, 70

 Yorck von Wartenburg,
 Ludwig 138, 343, 344–346

 Ziegler, Konrat 79, 80
 Zieten, Hans Joachim von
 147, 169, 170
 Zimmering, Raina 340
 Zuckmayer, Carl 137
 Zweter, Reinmar von 223

 Zsdanov, Andrej 358

Tartalom

Előszó / 5

Árulás, hősiesség és önfeláldozás / 11

A NIBELÜNGÖK MINT ÁTOK ÉS SORS

Szövetség az ördöggel / 65

DOKTOR JOHANN GEORG FAUST

„Itt állok, másként nem tehetek!” / 110

LUTHER HARCA RÓMA ELLEN

Fegyelem és dölyfös fennhéjázás / 133

A POROSZ MÍTOSZ ÉS A POROSZ POLITIKA

MINT KIHÍVÁS NÉMETORSZÁG SZÁMÁRA

A Brandenburgi-ház mirákuluma / 155

FRTZ, A KIRÁLY

A porosz mítosz és a nácizmus / 189

A „POTSDAMI NAP” ÉS A HITLER ELLENI MERÉNYLET

„Jó fegyverünk és pajzsunk...” / 219

WARTBURG VÁRA